سہ ماہی

تاریخ

38

ایڈیٹر

ڈاکٹر مبارک علی

مجلس مشاورت

ڈاکٹر جعفر احمد
ڈاکٹر طارق رحمان

ڈاکٹر پرویز وندل
ساجدہ وندل

ڈاکٹر روبینہ سہگل
غافر شہزاد

اشفاق سلیم مرزا
احمد سلیم

ہما غفار

THAAP
TRUST FOR HISTORY ART & ARCHITECTURE OF PAKISTAN PUBLICATIONS

خط وکتابت (برائے مضامین)

بلاک 1، اپارٹمنٹ ایف۔ برج کالونی، لاہور کینٹ

فون: 0426665997

ای میل: mubarakali21@yahoo.com

قیمت فی شمارہ غیر مجلد	:	225 روپے
قیمت فی شمارہ مجلد	:	270 روپے
سرورق	:	لالہ رخ
اہتمام	:	ESNA Services- 0333-4769230
پرنٹرز	:	شاہ محمد پرنٹرز، لاہور
تاریخ اشاعت	:	اپریل 2009

THAAP PUBLICATIONS TRUST FOR HISTORY ART & ARCHITECTURE OF PAKISTAN
43 G-Gulberg III, Lahore
Tel: 042-5880822, Fax 042-5725739,
email:thaappublications@gmail.com

فہرست

ابتدائیہ 4

1- ہم عصر تاریخ کا چیلنج — رام چندر گوھا/ مترجم: نوین جی حیدر — 5

2- استدلال اور تاریخ — عرفان حبیب، مترجم: ہما غفار — 37

3- جنوبی ایشیائی ماضی کی جستجو — رومیلا تھاپر، مترجم: انور شاہین — 57

4- آئیڈیالوجی کی آڑ میں سطحی مذہبیت — ڈاکٹر مبارک علی، مترجم: انور شاہین — 77

5- ایڈورڈ سعید: ایک تنقیدی جائزہ — عرفان حبیب، مترجم: ڈاکٹر ناظر محمود — 85

6- ہندو اور اسلامی ماورائے قوم مذہبی تحریکیں — شیل مایا رام، مترجم: ڈاکٹر ریاض شیخ — 93

7- سولھویں صدی میں شمالی ہندوستان کے مسلح کسان — وندانہ کاؤشک، مترجم: محمد عابد عباسی — 123

8- بحر ہند میں اولین تجارتی سرگرمیاں — اشفاق سلیم مرزا — 131

9- اسلامی آرٹ کی جمالیات — غافر شہزاد — 142

10- مزاحمتی تحریکیں اور ان کے سماج پر اثرات — ڈاکٹر مبارک علی — 148

11- عصبیت اور پنجاب کی بلدیاتی سیاست — چودھری ظہور احمد — 158

12- ملتان میں سومرا حکمرانوں کا سنہری دور — حفیظ خان — 182

گوشۂ کوسمبی

1- ہندوستان قدیم تاریخ اور ڈی ڈی کوسمبی کی تحقیقی اہمیت — رومیلا تھاپر، مترجم: طفیل ڈھانہ — 203

2- کوسمبی، مارکسزم اور ہندوستان کی تاریخ — عرفان حبیب، مترجم: طفیل ڈھانہ — 231

نقطۂ نظر

1- انٹرویو: احمد سلیم — عارف — 242

ابتدائیہ

تاریخ کا 38 شمارہ تاخیر سے شائع ہو رہا ہے ہم اس کے لیے معذرت خواہ ہیں۔ اُمید ہے کہ آئندہ سے یہ پابندی کے ساتھ شائع ہوتا رہے گا۔

اس شمارے میں حسب معمول دوستوں کی مدد شامل رہی۔ خصوصیت سے ڈاکٹر جعفر احمد پاکستان اسٹڈی سینٹر، کراچی یونیورسٹی کے ساتھیوں نے بڑے اہم مضامین کے ترجمے کیے۔

ان میں انور شاہین، نوین جی حیدر اور ہما غفار شکریہ کی مستحق ہیں۔ میں ڈاکٹر ریاض شیخ، ڈاکٹر ناظر محمود اور محمد عابد عباس کا بھی شکریہ ادا کرتا ہوں کہ انہوں نے وقت نکال کے مضامین کے ترجمے کیے۔

تاریخ کی اہمیت کے بارے میں ہم پچھلے شمارے میں مضامین شائع کر چکے ہیں۔ کیونکہ ہم سمجھتے ہیں کہ جب تک تاریخی شعور پختہ نہیں ہوگا ہم تاریخ کے عمل کو نہیں سمجھ سکیں گے۔ یہ شمارہ بھی اسی کوشش کی ایک کڑی ہے۔

ڈاکٹر مبارک علی

مارچ 2009

لاہور

ہم عصر تاریخ کا چیلنج

رام چندر گوھا
مترجم: نوین جی حیدر

زیرِ نظر مضمون اس تضاد پر تحقیق کرتا ہے اور ساتھ ہی اس پر تاسّف کا اظہار کرتا ہے کہ اگر چہ ہندوستان دنیا کا سب سے دلچسپ ملک ہے مگر ہم ایک آزاد ملک کی حیثیت سے اس کی تاریخ سے بہت کم واقف ہیں۔ یہ مضمون ہم عصر تاریخ نگاری میں رکاوٹوں کی نشاندہی کرتا ہے، اور یہ تجویز بھی پیش کرتا ہے کہ ان پر کیسے قابو پایا جاسکتا ہے۔ یہ بعض اہم تحقیقی موضوعات کی تجویز بھی پیش کرتا ہے، جس میں ریاستوں کی تاریخیں، اداروں کی تاریخیں اور مصنفین اور باعمل افراد کی سوانح شامل ہیں۔ آخراً، یہ [مضمون] تجویز دیتا ہے کہ چونکہ نوآبادیات کے مطالعے کی افادیت گھٹنے کی طرف مائل ہے، ہم عصر تاریخ مستقبل کے لیے 'فائدے کا میدان، ہوسکتی ہے یا شاید اسے ہونا ہی چاہیے۔

تاریخ کو، اصولی طور پر، مضامین کی دیگر شاخوں سے اس کے معلومات کے جمع کرنے کے طریقے کی بناء پر الگ کیا جاتا ہے۔ روایتاً اور رسماً مورخین [دستاویزات و یادداشتوں کے] آرکائیوز [Archives] میں کام کرتے ہیں، ماہرِ سماجیات، فیلڈ ریسرچ کرتے ہیں اور ماہرِ

معروف تاریخ داں رام چندر گوہا (Ramchandra Guha) کا یہ مضمون The Challenge of Contemporary History کے عنوان سے Economic & Political Weekly کی اشاعت ۲۸ جون ۲۰۰۸ء میں شائع ہوا۔ یہ مضمون ۲۱ نومبر ۲۰۰۷ء کو چنائی (مدراس) میں Malcolm Adiseshiah Memorial Lecture کے طور پر پیش کیا گیا (ادارہ)۔

سیاسیات جائزے پیش کرتے ہیں۔ ہندوستانی مطالعاتی حلقے میں، بہرحال، یہ حد بندی ایک واحد لمحۂ وقت کی وجہ سے بھی نمایاں ہے۔ نتیجتاً، اگست ۱۹۴۷ء کو ۱۴ اور ۱۵ تاریخ کی درمیانی شب جب گھڑی نے حرکت کی تو ہندستان آزاد ہوا (اور تقسیم بھی)، تاریخ کا خاتمہ ہوا، اور سیاسیات اور سماجیات کا آغاز۔[۱] آزادی کے ابتدائی سالوں میں یہ تقسیم معقول تھی۔ برطانوی راج کا حتمی طور پر خاتمہ ہوگیا تھا، چنانچہ اس کو 'تاریخ' کے طور پر برتا جاسکتا تھا۔ نئی قوم وجود پذیر ہوگئی تھی، اس کے بننے (اور نہ بننے) کا ماہرِ نسلیات [ethnographer] اور ماہرِ سیاسیات کے شراکتی طریقوں کے ذریعے نتیجہ بخش مطالعہ کیا جاسکتا تھا۔ مگر جب پچاس کی دہائی ساٹھ میں اور ساٹھ کی ستر میں تبدیل ہوئی تو اس تقسیم کا جواز کم رہ گیا۔ مگر پھر بھی یہ [تقسیم] جاری رہی۔ یہاں تک کہ اب، آزادی کو ساٹھ برس گزرنے کے بعد، بھی ۱۵/اگست ۱۹۴۷ء ایک 'لکشمن ریکھا' ہی ہے، جس کو تقسیم کے دونوں جانب وفاداری سے نبھایا جارہا ہے۔ ہندوستانی مؤرخین اس تاریخ [۱۵/اگست ۱۹۴۷ء] کی حد نہیں پھلانگتے۔ ماہرینِ سماجیات اور ماہرینِ سیاسیات اس تاریخ سے آگے نہیں جھانکتے۔[۲]

۱۔ ایک تضاد اور ایک معمہ

اس ایک تاریخ، ۱۵/اگست ۱۹۴۷ء، کو تحقیق و تدریس میں حد سے زیادہ اہمیت دینا ایک تضاد کی طرف لے جاتا ہے ــــ مثلاً، یہ کہ اگرچہ ہندوستان دنیا کا دلچسپ ترین ملک ہے، تاہم ہمیں اس کی جدید تاریخ کے بارے میں بہت کم پتہ ہے۔ اور جو کچھ ہم آزاد ہندوستان کے بارے میں جانتے ہیں وہ بنیادی طور پر ماہرینِ سماجیات، معاشیات، سیاسیات اور صحافیوں کا کام ہے ــــ نہ کہ مؤرخین کا۔ درحقیقت، ۱۹۴۷ء [کے بعد] سے ہندوستان کے کسی بھی پہلو پر صحیح معنوں میں، نام نہاد، تاریخی کام اتنے 'چندِ محض' ہیں کہ ان کو ایک ہاتھ یا پھر، زیادہ سے زیادہ، دو ہاتھوں کی انگلیوں پر گنا جاسکتا ہے۔[۳]

یہ تضاد ایک معمہ بھی ہے۔ کیونکہ ایسا نہیں ہے کہ بحیثیت ایک تدریسی شعبے کے تاریخ ہندوستان میں پسماندہ ہے۔ اس کے برعکس، ہندوستانی مؤرخین کا ایک وسیع اور آشکار گروہ ہے، اتنا وسیع اور اس قدر آشکار کہ، درحقیقت، یہ اپنے ہمکار سماجیات اور سیاسیات کے لیے رشک کا سبب بنتا ہے۔ ان مؤرخین میں ہندوستانیوں کے ساتھ ساتھ برطانوی، امریکی، فرانسیسی، اور

جاپانی بھی شامل ہیں۔ بعض مارکسی ہیں، دوسرے مابعدِ مارکسی یا محکوموں کی تاریخ لکھنے والے، پھر دوسرے جو غیر نظریاتی ہونے کے دعوے دار ہیں، اور صرف مشاہداتی تحقیق کے قوانین سے وفادار۔ باہم پرزور مباحثات کرتے ہوئے، یہ مؤرخین مفکرین کی ایک تعجب انگیز حد تک کار آمد برادری کی تشکیل کرتے ہیں، جنہوں نے الحاقِ ہندوستان کی سرحدوں کے باہر بھی علمی مباحث کو متاثر کیا ہے۔

ہندوستانی ماہرینِ معاشیات سے بھی شاید زیادہ، ہندوستانی مؤرخین نے عالمی علم پر اپنا اثر مرتب کیا ہے۔ ان کی دلچسپی کا مخصوص میدان نوآبادیات، یا، اگر زیادہ درستی سے کہا جائے تو، نوآبادیات اور قومیت کے درمیان ہونے والی مڈبھیڑ رہا ہے۔ آزاد ہندوستان پر ہونے والے گنتی کے کاموں کے تقابل میں، شاید کئی ہزار کتابیں اور مضامین برطانوی ہند کی تاریخ پر ہیں۔ ان میں انتہائی گہرائی تک کھدے ہوئے میدان، وائسرایوں کی اعلیٰ سیاست اور انگریزی بولنے والے قومیت پرست، کسانوں اور مزدوروں کی محکومانہ سیاست، پانی؛ جنگل اور جنگلی حیات کی ماحولیاتی تاریخیں، زرعی اور صنعتی ڈھانچوں کی معاشی تاریخیں، گھروں اور کارخانوں میں عورتوں کی نسائی تاریخیں، اور فن، فنِ تعمیر، اور ادب کی ثقافتی تاریخیں ہیں۔

ہندوستان کی تاریخ نویسی ایک انتہائی مالا مال اور بہت ہی گونا گوں میدان ہے۔ مگر ایک محدود میدان بھی ہے۔ کیونکہ اس نے مضبوطی سے ــــ بعض کے مطابق لگاؤ کی حد تک ــــ اپنے آپ کو 'پلاسی سے پارٹیشن [تقسیم]' (یہ ایک حال ہی میں شائع شدہ مضمون کے عنوان سے مستعار لیا گیا ہے)[4] پر مرکوز رکھا۔ وقت کے دائرے کی اس تنگی کی ایک قیمت، درحقیقت دوہری قیمت، ادا کرنی پڑی۔ حالیہ سالوں میں مؤرخین نے ایک طرف نوآبادیات کی جانب اس انتہائی لگاؤ کو اس کی پچھلی حد ــــ یعنی ۱۷۵۷ء سے پہلے ہندوستانی تاریخ ــــ کو چیلنج کرنے کا آغاز کیا۔ حالیہ وقتوں میں اس لگاؤ کو تقسیم کی دوسری حد ــــ یعنی ۱۹۴۷ء کے بعد کے عہد کی ہندوستانی تاریخ ــــ سے بھی چیلنج کیا جا رہا ہے۔

۲۔ بعض چیزیں ہم نہیں جانتے ـــ

میں نے آزاد ہندوستان کا حوالہ بحیثیت دنیا کے دلچسپ ترین ملک کے دیا۔ یہ ایک مؤرخ کا غیر جانبدارانہ فیصلہ ہے، نہ کہ ایک شہری کا جانب دارانہ دعویٰ۔ کیونکہ ہوسکتا ہے کہ

ہندوستان دنیا کا انتہائی اشتعال انگیز، درجہ بند اور پست ترین ملک بھی ہو۔ مگر کوئی کسی بھی اہلیت یا صفت کو استعمال کرے یا ترجیح دے، یہ [ہندوستان] ایک انتہائی دلچسپ ملک بھی رہتا ہے۔ یہ 'دلچسپ ہونا' اس حقیقت میں پوشیدہ ہے کہ یہ انتہائی وسیع اور گنجان آباد ہے، اس میں دنیا کے ۱/۶ فیصد انسان بستے ہیں، یہ کہ یہ علاقہ حیران کن حد تک متنوع ہے، اس کے لوگوں کا [باہم] مذہب اور زبان اور ذات اور نسل کے ساتھ ساتھ ماحولیات اور فنیات اور لباس اور طباخی میں فرق ہے، اور یہ کہ یہ وسیع اور متنوع آبادی بیک وقت چار بنیادی تغیرات سے گزر رہی ہے۔ ہندوستانی معیشت کی بنیاد کبھی بڑی حد تک زراعت پر تھی۔ اب، بڑی حد تک اس کا دارومدار صنعت اور پیشہ واریت پر ہے۔ ہندوستانیوں کی ایک بڑی اکثریت کبھی دیہاتوں میں رہتی تھی ۔اب، زیادہ سے زیادہ ہندوستانی شہروں اور قصبوں میں رہائش پذیر ہو رہے ہیں۔ ہندوستان کبھی ایسا علاقہ تھا جس پر یورپیوں نے اپنی نوآبادی اور اقتدار جمایا ہوا تھا۔ اب، یہ ایک آزاد اور مطلق العنان ملک ہے۔ کبھی ہندوستان کا سیاسی تمدن جاگیرداری اور تعظیمی تھا- اب، یہ مقابلہ جاتی اور اشتراکی ہے۔

چار انقلابات ہندوستان میں بیک وقت پیش آ رہے تھے، اور ہیں: شہری انقلاب، صنعتی انقلاب، قومی انقلاب، اور جمہوری انقلاب۔ یہاں پر کلیدی لفظ ہے 'بیک وقت'۔ یورپ اور امریکہ میں، مثال کے طور پر، یہ انقلابات مرحلہ وار تھے۔ امریکہ پہلے قوم (یا کم از کم اپنی قومی آزادی کے اعلان کی حد تک) اٹھارویں صدی میں بنا - شہری اور صنعتی انیسویں صدی میں -اور صرف بیسویں صدی میں، جب پہلے عورتوں کو اور پھر سیاہ فام لوگوں کو رائے دہی کا حق بخشا گیا، جمہوری بنا۔ یورپ میں [جب]، ایک برِ اعظم مختلف قومیتوں میں بکھرا، [تو] ان ملکوں کے درمیان اور ان کے اندر بھی ان مختلف انقلابات کی رفتار میں فرق تھا۔ قطعی طور پر، ہر ملک میں قومی انقلاب جمہوری انقلاب سے کئی عشرے یا اس سے بھی زیادہ مقدم رہا۔ اس کا یہ مطلب ہوا کہ، جغرافیائی لحاظ سے معین اور محدود علاقے کے رہائشیوں کو اس سے کہیں پہلے کہ یہ حق دیا جاتا کہ وہ اُس شخص کا انتخاب کریں جو ان کی رہنمائی اور انتظام کرے، وہ ایک واحد جھنڈے اور کرنسی کے تحت مجتمع ہوئے۔

ہندوستان کی آبادی امریکہ سے تین گنا زیادہ ہے، اتنی بنیادی بولیاں ہیں جتنی کہ یورپ

کی، اور اس میں امریکہ یا یورپ سے کہیں زیادہ مذہبی گونا گونی ہے۔ علاوہ ازیں، یہ بیک وقت جمہوری اور قوم بنا (اپنے عظیم ایشیائی پڑوسی چین کے برخلاف)۔ بہر صورت، شہری اور صنعتی انقلابات تصادم اور فشار پیدا کر سکتے تھے (جیسا کہ انہوں نے دنیا میں اور جگہ کیا) - مگر صرف ہندوستان ہی میں [ایسا ممکن ہوا کہ] اس تصادم اور فشار کا بیان سیاسی تحریک اور خطیبانہ تاثرات کے طریقۂ عمل کے ذریعے کیا گیا، جس کی ایک جمہوریت نہ صرف اجازت دیتی ہے بلکہ حوصلہ افزائی بھی کرتی ہے۔ اس کے علاقے کی قامت جمع [+] اس کے لوگوں کی گونا گونی جمع ان چار عظیم سماجی انقلابات کی ہمہ وقتی ___ یہی وہ ہے جو ہندوستان کو دنیا کا سب سے دلچسپ ملک بناتی ہے۔

ذات پات اور انتخابات

بہر حال، راج کے عہد پر توجہ مرکوز کر کے، ہندوستانی مؤرخین کے ایک کثیر اور انتہائی لطیف طبقے نے بڑے پیمانے پر ان متعدد تحریکات کو نظر انداز کیا ہے۔ مثال کے طور پر اُن دو لفظوں، درجہ بندیوں، اور طریقۂ عمل کو ہی لے لیجئے جو جدید ہندوستان کی تاریخ کے لیے بنیادی اہمیت کے حامل ہیں، یعنی 'ذات پات' اور 'انتخابات'۔ ماہرینِ سماجیات اور ماہرینِ بشریات نے آزادی سے لے کر ہر عشرے میں ذات پات پر متعدد فیلڈ مطالعات کیے۔ انہوں نے یک۔ ذاتی اور کثیر۔ ذاتی دیہاتوں، نچلی ذاتوں، جیسا کہ مچھیروں اور گڈریوں، پر کام کیا۔ انہوں نے ذات پات کے نظام اور زرعی معیشت کے درمیان، اور ذات پات اور سیاست کے درمیان تعلقات کی تحقیق کی۔ اسی طرح ماہرینِ سیاسیات نے آزادی کے بعد ہر انتخابات کے وقت تجزیے اور رائے شماری کروائی۔ بعض اوقات ان کی توجہ ایک حلقے پر مرکوز رہی، تو دوسرے وقت میں ایک پوری ریاست میں پارٹیوں کے درمیان مقابلے کی حرکیات [dynamics] پر۔ ماہرین نے ووٹ دہندہ کے رویوں، طریقۂ مہم، مالی ذرائع اور کئی اور [پہلوؤں] پر تحقیق کی۔

اب تک، یقیناً، آزاد ہندوستان میں ذات پات پر سینکڑوں کتابیں ہوں گی، اسی طرح سے سینکڑوں مضامین انتخابات پر ہوں گے۔ اس کے باوجود ہمارے پاس کسی مؤرخ کا کوئی ایسا واحد کام نہیں جس میں آزادی کے بعد سے ذات پات کے نظام کے ارتقا کا جائزہ لیا گیا ہو، یا

اس کی توجیہہ کی گئی ہو۔ نہ ہی کوئی ایسا تاریخی مطالعہ جو ان ساٹھ سالوں میں انتخابات اور انتخابات کے طریقۂ کار میں ہونے والی تبدیلیوں پر ہماری سمجھ میں اضافہ کر سکے۔

ماہرِ سماجیات جان گولڈتھورپ (John Goldthorpe) نے استدلال کیا ہے کہ اس کیشعبے کو ایک برتری یہ حاصل ہے کہ یہ فیلڈ ورک، انٹرویو، اور جائزوں کے ذریعے خود اپنے ثبوت پیدا کرتا ہے۔ مؤرخ، ان کے خیال کے مطابق، مُردوں کی دنیا، جسے گولڈتھورپ 'باقیات'[6] کہتا ہے، پر دارومدار کی بناء پر محدود ہو جاتا ہے۔ مگر وہ سکّے کے دوسرے رخ کا ذکر نہیں کرتا۔ جیسا کہ، واقعتاً اسی لیے ہی کہ وہ لوگ زندوں کی دنیا سے متعلق ہوتے ہیں، ماہرینِ سماجیات اور ماہرینِ سیاسیات مستقبل کے بارے میں پیشنگوئیوں میں بہک جاتے ہیں جو کبھی کبھار، یا شاید عام طور پر، غلط ثابت ہوتی ہیں۔ علمِ سماجیات کا قبرستان ناکام پیشنگوئیوں کی باقیات سے بکھرا پڑا ہے۔ مثال کے طور پر مذہب کی عوامی زندگی سے پسپائی کے بارے میں ماہرینِ سماجیات کی پیشنگوئی، یا ماہرینِ سیاسیات کی کسی مخصوص سیاسی جماعت یا سیاسی ادارے کے ناپید ہو جانے کے بارے میں پیشنگوئیاں۔

دوسری جانب، چونکہ ان کا واسطہ ماضی سے، اور چنانچہ ایک تکمیل شدہ سماجی عمل سے ہے، مؤرخین ایسے مقام پر ہیں کہ وہ کسی مخصوص معاشرے کے کسی مخصوص حصۂ وقت کے بارے میں معقول حد تک سوچے سمجھے فیصلے صادر کر سکیں ـــــ اس پر کہ وہاں کیا ہوا تھا، یہ کیسے ہوا تھا، اور اس کی دوررس اہمیت کیا ہے۔ مؤرخ کے لیے شواہد کے غیر مکمل اور/یا ٹکڑوں میں ہونے کی نوعیت کا تدارک واقعے کے مکمل بیان کی صورت میں ہو جاتا ہے۔ اگر مضامین کے زاویۂ نظر سے دیکھا جائے تو مؤرخین کے رجحانات ماہرینِ سماجیات اور ماہرینِ سیاسیات سے مختلف ہیں، مگر اگر مجموعی انسانی علم کے زاویۂ نظر سے دیکھا جائے تو یہ ایک دوسرے کی تکمیل بھی کرتے ہیں۔

ماہرینِ سماجیات اور ماہرینِ سیاسیات کے مطالعات، چاہے وہ ذات پات اور/ یا انتخابات سے متعلق ہوں، تمام ایک مخصوص وقت میں کیئے گئے ہوئے ہوتے ہیں، یعنی ایک و احد لمحہ وقت میں۔ ایک تاریخی رجحان اس لحاظ سے مختلف ہوگا کہ وہ تاریخی تسلسل کا حامل ہوگا، یا وقت میں پھیلا ہوا۔ یہ استعمال ہونے والے مآخذ کی نوعیت اور اقسام میں بھی مختلف ہوگا۔ چنانچہ، مثال کے طور پر، انتخابات کی سماجی تاریخ لکھنے والا ایک مؤرخ ماہرینِ سیاسیات کے

مطالعات سے فائدہ اٹھائے گا، اور اس کو مزید معتبر بنانے کے لئے غیر شائع شدہ مخطوطات (چاہے وہ ذاتی ہوں یا سرکاری)، جریدوں کے مضامین (انگریزی اور دیگر زبانوں میں)، پوسٹروں اور کتابچوں اور زبانی تاریخوں سے استفادہ کرے گا۔ واقعے کے کئی سالوں یا عشروں کے بعد [اس پر] لکھنے سے مؤرخین کو وہ دوری اور غیر وابستگی میئسر ہوجاتی ہے جو ایک شریکِ کارِ مشاہدہ کو حاصل نہیں ہوتی۔ اس میں یہ صلاحیت ہوتی ہے کہ وہ پس منظر اور پیش منظر کا ایک تصور تخلیق کرے اور اس کے لئے مختلف النوع مآخذ کو پارٹی کے چندے، یا اشتہاری مہم اور فنِ خطابت کی اقسام، یا ووٹ دہندہ کی حرکت پذیری، یا انتخابات کے دوران تشدد اور جرائم کے واقعات کے تبدیل ہوتے ہوئے طریقوں کا سراغ لگانے کے لئے استعمال کرے۔ اسی طریقے پر، ایک مفکر [جو] آزادی کے بعد سے ذات پات کی ایک تاریخ لکھ رہا ہو، وہ اس انتہائی متاثر کن سماجی ادارے کے بدلتے ہوئے کردار اور اس کی اہمیت کی توجیہہ کے لیے ماہرینِ سماجیات کے چھپے ہوئے کام کا تقابل اخبارات اور تحقیقی رسالوں کی شہادتوں، عدالتوں کے ریکارڈز (عائلی اور فوجداری)، پارلیمان اور مقننہ کی کاروائیوں سے بھی کرے گا۔

ہمیں ایک بھی ایسی کتاب دستیاب نہیں جو آزاد ہندوستان میں ذات پات کی سماجی تاریخ پر مشتمل ہو، اور نہ ہی ایک کتابِ واحد ہندوستانی انتخابات کی سماجی تاریخ پر موجود ہے۔ مگر یہ عدم توجہی اس سے کئی زیادہ گہرائی تک جاتی ہے۔ اس صورتِ حال میں سال ۲۰۰۶ء کو ہندوستانی ریاستوں کی تنظیمِ نو کی پچاسویں سالگرہ کے طور پر منایا گیا۔ عام صورتِ حال میں، سالگرہیں تاریخی کاموں کے شائع کرنے میں محرک ہوتی ہیں ـــــ یاد کیجئے کہ کتنی کتابیں ۱۹۹۷ء میں تقسیمِ ہند کی یاد منانے یا اس [واقعے] پر ملامت کرنے میں شائع ہوئیں؟۸ اور پھر بھی، ہندوستانی ریاستوں کی تشکیل کی پچاسویں سالگرہ کو صریح خاموشی کے ساتھ منایا گیا۔ ہندوستان کی اٹھائیس ریاستوں میں کسی میں بھی بسنے والے، کسی بھی مؤرخ نے اس کی کوئی اہمیت نہیں سمجھی کہ جس میں وہ کام کررہا تھا اس ریاست کی ایک سماجی، یا سیاسی، یا ثقافتی ـــــ یا 'جامع' ـــــ تاریخ لکھے۔

ہندوستان کی بعض ریاستیں کسی بڑے یورپی ملک سے بھی بڑی ہیں۔ ان کی تاریخ اتنی ہی رنگارنگ اور متلاطم ہے جتنی، مثال کے طور پر، فرانس یا جرمنی کی جدید تاریخیں۔ مگر، جبکہ آپ کو

پچاس یا سو معیاری تاریخیں مابعدِ جنگ فرانس کی مل جائیں، مگر ۱۹۴۷ء میں اس کے قیام کے بعد مغربی بنگال کی ایک واحد تاریخ بھی نہیں ہے۔ میں نے اس مخصوص ہندوستانی ریاست کا حوالہ اس وجہ سے دیا کہ اس کی مؤرخین کی ایک متحرک کمیونٹی ہے۔ ان مؤرخین نے، تقریباً مکمل طور پر، اپنے آپ کو نوآبادیاتی دور تک محدود کرلیا ہے۔ سینکڑوں کتابیں اور پی ایچ ڈی مقالے برطانوی بنگال کے زرعی ڈھانچے پر ہیں، مگر ایک بھی تاریخی مطالعہ ___ جہاں تک میری معلومات ہے ___ ۱۹۴۷ء کے بعد کے بنگال کے زرعی نظام پر نہیں ہے۔ اس پہلو سے، کم از کم، آج کا باقی ہندوستان بھی وہی سوچتا ہے جو آج کا بنگال سوچتا ہے۔ تھریوونانتھپورم [Thiruvananthapuram] کی کتاب کی ایک دکان میں جائیے، اور وہاں آپ کو نوآبادیاتی مالا بار اور تراون کور کے مہاراجہ کی تاریخیں، قدیم ضلعی گزیٹیر اور دستی نسخے ملیں گے، مگر جدید کیرالہ کی ایک بھی تاریخ نہیں ملے گی۔ جب ترقی یافتہ ہندوستانی فکری ثقافتیں اتنی کاہل رہی ہیں تو پھر ہم گجرات اور کرناٹک سے کسی معتبر تاریخوں کی اُمید کیوں کر قائم کر سکتے ہیں۔

سوانح

اب تاریخ سے سوانحوں کی طرف آیئے۔ ہمارے شہرت یافتہ 'قومی' رہنماؤں، جیسا کہ جواہر لال نہرو، ولبھ بھائی پٹیل، اور سی۔ آر۔ راجہ گوپال اچاری (راجہ جی)، کی چند لطیف سوانح ہیں، جو جانے مانے مؤرخین اور سوانح نگاروں نے تحریر کی ہیں۔ چونکہ ان کا موضوع بننے والی تمام شخصیات کی وفات ۱۹۴۷ء کے بعد ہوئی، ان کی سوانح آزاد ہندوستان کی تاریخ اور سیاست کی بھی تصویر پیش کرتی ہیں۔ ۹ دوسری نسل کے قومی رہنما، مثال کے طور پر اندرا گاندھی اور جے پرکاش نرائن، کی بھی کارآمد سوانح لکھی گئیں، تاہم، صحافیوں کی جانب سے نہ کہ مؤرخین کی۔ ۱۰

اگرچہ ان مرکزی قومی رہنماؤں پر لکھا گیا، لیکن ایک گہری تاریخی سمجھ کے لیے ان پر کہیں زیادہ کچھ، اور کئی مختلف زاویوں سے لکھنے کی ضرورت ہے۔ ہمیں پٹیل کی ایک سوانح (یہی کچھ اب تک ہمارے پاس ہے) کی نہیں بلکہ کم از کم آدھے درجن کی ضرورت ہے۔ اس کے علاوہ، ہمیں ان رہنماؤں کو ایک دوسرے کے مدِ مقابل کرنے کی ضرورت ہے، تاکہ ان مخالفتوں اور تنازعات پر روشنی پڑ سکے جن کا انہوں نے آغاز کیا یا جن پر ردِعمل کیا۔ حوالے کے طور پر، نوآبادیاتی ہندوستان کا ایک طالبعلم کافی کچھ اس بارے میں جانتا ہے کہ جناح اور نہرو کے

درمیان ہندو۔ مسلم سوال پر کیسا اختلاف تھا۔ یا گاندھی اور امبید کر کے درمیان ذات پات کے نظام کے ماضی اور مستقبل کے بارے میں کیسا عدم اتفاق تھا۔ بہرحال، آزاد ہندوستان میں نہرو اور راجہ جی کے درمیان معاشی پالیسی، یا اندرا گاندھی اور جے پرکاش نرائن کے درمیان ریاست کے صحیح کردار پر مباحث کا کیا؟ کیا ہمیں ان کے بارے میں بھی پتہ نہیں ہونا چاہیے؟ کم از کم ۱۹۷۰ء کی دھائی تک، ہندوستانی سیاست میں ایک قومی اخلاقی اور نظریاتی روح تھی ___ وہ تب تک مکمل طور پر متشکک المزاج اور آلۂ کار نہیں بنا تھا، جیسا کہ وہ آج ہے۔ ۱۹۵۰ اور ۱۹۶۰ کی دہائیوں کی پالیسیاں اور سیاسی مباحث اپنے آپ ہی میں دلچسپ ہیں۔ اس سے بھی اہم یہ کہ ان کا قوم کے مستقبل پر ایک فیصلہ کن اثر تھا۔

مرکزی 'قومی' رہنماؤں کو مؤرخین اور سوانح نگاروں نے مکمل طور پر نظر انداز نہیں کیا۔ بہرحال، اگر آپ 'قوم' سے ایک درجہ نیچے آئیں تو آپ مکمل خلا میں آجاتے ہیں۔ اگر آپ تذکروں اور پارٹی کتابچوں کی توقع کریں، جو کہ کرنا چاہیے، تو ای۔ایم۔ایس نمبودری پد (Namboodiripad)، سی۔ این اناادورائے (Annadurai)، شیخ عبداللہ، اے۔ زیڈ فزو (Phizo)، یا گروتارا سنگھ جیسی شاندار اور تاریخی طور پر اہم شخصیات کی کوئی سوانح نہیں ہیں۔

پورے ہندوستان کے زاویۂ نظر سے سی۔ ایم۔ ایس اور انا جیسوں کو 'صوبائی' سیاست دان شمار کیا جائے گا۔ مگر ان کے صوبے کا رقبہ ایک بڑے یورپی ملک جتنا ہے۔ ان رہنماؤں نے، اچھے یا برے، چار سے پانچ کروڑ لوگوں کی زندگی مرتب کی ہے۔ ان کی پالیسیوں نے ان ریاستوں، جہاں وہ رہتے اور قیادت کرتے تھے، کی معاشی، سماجی وثقافتی تاریخوں کو گہرے طور پر بدلا۔ جموں اور کشمیر کی تاریخ، جس کا مطلب ہندوستان اور پاکستان کی تاریخ بھی ہے، کے ہر بنیادی موڑ پر آپ کو شیخ عبداللہ کا یا اس جماعت (اور سیاسی سلطنت) کا ہاتھ نظر آئے گا جس کی بنیاد اس نے رکھی۔ اسی طرح کا حال نمبودری پد اور کیرالہ یا ہندوستانی کمیونزم کی تاریخ کا ہے۔

یہ کہ ہمارے پاس اس طرح کے ہندوستانیوں کی سوانح نہیں ہیں صرف ہمارے تاریخی تصورات کی غربت پر دلالت کرتی ہے۔ کیرالہ کے ای۔ایم۔ایس یا کشمیر کے عبداللہ کی

زندگیوں کے بارے میں پڑھنے سے قاصر ہونا ایسا ہی ہے کہ آپ فرانسیسی ہیں اور آپ نے چارلس ڈیگال کی ایک بھی سوانح نہیں پڑھی۔ ڈیگال کی طرح، یہ افراد بھی، تاریخی نقطۂ نظر سے، اتنے اہم ضرور ہیں کہ نہ صرف ایک بلکہ کئی سوانحوں کے مستحق۔

وہ افراد جن کا اوپر کے پیراگرافوں میں ذکر ہوا وہ تمام مخالف کیمپ کی شخصیات تھیں جنہوں نے اپنے آپ کو مرکزی حکومت اور، بعض صورتوں میں، ہندوستانی وفاق کی مخالفت میں کھڑا کیا۔ مگر ان دیگر بااثر سیاسی شخصیات کی سوانح بھی نہیں ہیں جنہوں نے نظام کو نہیں 'للکارا'، مگر اس [نظام] کو اندر سے بدلنے اور قابلِ کار بنانے کے لیے کام کیا۔ یہاں میرے ذہن میں کے۔ کامراج، چوہدری چرن سنگھ، دیوراج عرس، اور کرپوری ٹھاکر جیسے ہندوستانیوں کے نام ہیں، جن کی زندگی اور کام نے بھی کئی لاکھ لوگوں کو متاثر کیا۔

مگر صرف سیاست دانوں کی ہی زندگیوں کے بارے میں مؤرخین کو تحقیق اور تحریر نہیں کرنا چاہیے۔ اکثر، درمیانے رتبے کی ایک شخصیت، جس کی زندگی اور کام دونوں [طبقوں]، یعنی بالا و زیریں، ایک فیصلے کرنے والے بڑے آدمی اور ایک جھکے ہوئے کسان اور مزدور، کو چھوتا ہو، کو سرِ آغاز بنا کر ایک معاشرے کی زندگی پر روشنی ڈالی جا سکتی ہے۔ آزاد ہندوستان کی تاریخ میں تین ایسے لوگ، مہم جو صحافی اور فلم کار، پی۔ کے اتر (Atre) ناول نگار اور سرگرمِ عمل مہا سویتا دیوی (Mahasweta Devi)، اور ناول نگار، صحافی، فلم کار اور سرگرمِ عمل کوٹا شورام کرنتھ (Kota Shivarama Karanth) ہیں۔ آپ جدید مہاراشٹر کی ایک شاندار سماجی تاریخ اتر کے ذریعے لکھ سکتے ہیں، یا مہاسویتا کے ذریعے جدید بنگال کی، یا کرنتھ کے ذریعے جدید کرناٹک کی۔ ان ناموں کو صرف تصویر کشی کے مقصد کے لیے پیش کیا گیا ہے۔ یقیناً ایک ایسے ملک میں جو اتنا وسیع اور دلچسپ ہو، آپ تیس یا اس سے زائد ایسے ہندستانی مصنفین اور مفکرین کے بارے میں سوچ سکتے ہیں، جن تمام نے، زیادہ نازک اور ذمے دار فکری ماحول میں، پہلے ہی اپنے سوانح نگار پالئے ہوں۔11

معاشی پالیسی

اب سوانح سے پالیسی کی طرف چلئے۔ یہ روایتی سوچ ہے کہ معاشی ترقی کا آمرانہ [autorkic] نمونہ، جس میں ریاست کو 'اعلیٰ اختیار' حاصل ہوتا ہے، جس کو پچاس کی دہائی میں

اپنایا گیا، نتیجہ تھا ہمارے پہلے وزیرِ اعظم جواہر لال نہرو کی ترجیحات اور تعصبات کا۔ درحقیقت، یہ دعویٰ کہ نہرو نے ایک ریاستی کنٹرولڈ معیشت کو غیر رضامند قوم پر تھوپا یہ وہ دعویٰ ہے جو مکمل طور پر آج کے صنعت کاروں کے تعصّبات اور ترجیحات پر مبنی ہے۔ نہرو کے عہد کے صنعت کار کسی طرح بھی آزاد (Laissez-faire) نہیں تھے۔ اپنے بمبئی پلان میں انہوں نے خود ایک سخت اور مداخلتی ریاست کا تقاضہ کیا تھا۔ وہ اس حد تک گئے کہ انہوں نے کیمبرج کے ایک ماہرِ معاشیات اے۔سی پیگ (Pigou) کا یہ حوالہ پیش کیا کہ اشترکیت اور سرمایہ داری کو ایک مشترکہ ملاپ کا میدان تلاش کرنا پڑے گا۔ اور، نہرو اور بمبئی کے سرمایہ دار، دونوں صرف اپنے عہد کے جذبے کا ہی عکس تھے۔ ہر سطح پر، سیاست دانوں، تاجروں، سائنس دانوں اور ماہرینِ معاشیات میں، ہندوستان کی ترقی کے لئے، ایک خود کفیل ریاست کی رہنمائی میں 'ملی جلی معیشت' کے نمونے کی حمایت میں ایک وسیع اتفاق رائے پایا جاتا تھا۔ یہ اتفاقِ رائے ۱۹۵۰ء کی دہائی کی ذاتی خط وکتابت، سرکاری یادداشتوں، فکری ادب اور اخباری تبصروں میں جھلکتا ہے۔[12]

اگر ہندوستانی معاشی پالیسی کے ارتقا کے بارے میں روایتی سوچ تاریخی سچائی سے اس قدر مختلف ہے تو اس کے لیے سوائے مؤرخین کے کسی اور کو موردِ الزام نہیں ٹھہرایا جا سکتا۔ یا، زیادہ خصوصیت سے، معاشی مؤرخین کو۔ یہ قاعداً لکشمن ریکھا کی دوسری جانب رہے، نوآبادیاتی ہندوستان کی معاشی پالیسیوں پر کئی کتابیں اور مضامین لکھے، جبکہ اپنے آپ کو، یکے بعد دیگرے آنے والی آزاد ہندوستانی حکومتوں کی معاشی پالیسیوں کی، ویسی ہی عرق ریز، جانچ سے روکے رکھا۔

مؤرخین کی ناکامی عام تصورات میں وسیع طور پر غلط ادراک کے پیدا ہونے کا سبب بنی، جیسا کہ اس مفروضے میں کہ 'نہرو معاشی زار' (Nehru the economic czar)۔ زیادہ سنجیدہ بات یہ ہے کہ، اس نے مماثل مضامین کے ساتھیوں سے بنیادی نوعیت کی غلطیاں سرزد کروائیں، جس کے لیے، پھر، وہ نہیں بلکہ مؤرخ موردِ الزام ٹھہرتا ہے۔ واقع کے طور پر، ایک اخباری مضمون جو مارچ ۲۰۰۵ء کو شائع ہوا، میں دہلی یونیورسٹی کے ایک ماہرِ سیاسیات نے دعویٰ کیا کہ 'ہندو ضابطہ بل (Hindu Code Bill)، جو ۱۹۵۵ء اور ۱۹۵۶ء میں منظور ہوئے،

نے ہندو دیوانی (Personal) قوانین میں اصلاح نہیں کی، انہوں نے صرف ان کو منضبط کیا، یعنی، ان کو جو 'ہندوستانی سمجھی جاتی تھیں ___ شمالی ہندوستانی، اونچی ذات کی روایت ___ سے مطابق کیا۔'۱۳ تین ماہ بعد، کسی اور اخبار میں لکھتے ہوئے، اسی یونیورسٹی کے ایک اور ماہرِ سیاسیات نے دعویٰ کیا کہ 'راشٹریہ سیوم سیوک سنگھ [R.S.S] نے ہندو معاشرے کی کسی قانونی یا سماجی اصلاحات کی مخالفت نہیں کی۔ انہوں نے ان کوششوں کی حمایت میں پیش قدمی کی۔ ہندو ضابطہ بل متعارف کرانے میں مدد دینا اس قسم کی صرف ایک مثال پیش کرنا ہے'۔۱۴

یہ دونوں دعوے ہی جھوٹ تھے۔ ہندو دیوانی قوانین کو جدید بنانے کے لیے مرتب بی۔امبید کر نے کیا، جو مرد تو تسلیم شدہ طور پر تھے، مگر شمالی ہندوستانی نہیں تھے، اور یقیناً نہ ہی اونچی ذات کے۔ یہ اصلاحات روایتی اور راسخ العقیدہ قوانین سے کافی حد تک الگ (اور بہتر) تھیں، جس میں ہندو عورتوں کو، پہلی مرتبہ، ان کے جیون ساتھیوں کے انتخاب کی، اپنی ذات سے باہر شادی کی، اور طلاق کی اجازت دی گئی (ان اصلاحات نے ان کے شوہر اور والد کی جائیداد میں عورت کے حق کو بھی کافی بڑھایا)۔ اور بجائے ان اصلاحات کی حمایت کے، آر۔ایس۔ایس اور مماثل تنظیموں نے درحقیقت سختی سے ان کی مخالفت کی۔ جن سنگھ اور ہندو مہاسبھا کے ممبران نے پارلیمنٹ میں ان نئے قوانین کو التوا میں ڈالنے کی کوشش کی۔ آر۔ایس۔ایس نے سینکڑوں مظاہرے کروائے جن میں نہرو اور امبید کر سے مطالبہ کیا گیا کہ ہندو روایتی قوانین میں ردوبدل کرنے کی حمایت کرنے پر وہ اپنے عہدے چھوڑ دیں۔۱۵

روزمرہ کی بحث میں عام لوگ ۱۹۵۰ء کی دہائی کی تاریخ سے ایک مکمل لاعلمی کا مظاہرہ کرتے ہیں۔ یہ کافی برا ہے۔ مگر اس لاعلمی کا مظاہرہ تربیت یافتہ اساتذہ اخبارات کی تحریروں میں کریں، یہ صرف دہلا دینے والا ہے۔ خرابی مؤرخین کی ہے۔ آزاد ہندوستان کی تشکیلی دہائیوں کی طرف سے، جب ریاست کی معاشی، خارجہ اور سماجی پالیسیوں کی صورت گری ہو رہی تھی، پیٹھ موڑ کر انہوں نے ان دہائیوں کے واقعات اور حالات کو فرد (یا محقق) کی خواہشات اور ذوق پر چھوڑ دیا کہ وہ جیسے چاہے ان کو توڑے مروڑے اور اُن کی غلط نمائندگی کرے۔

مؤرخین نے گہرائی اور بصیرت کے ساتھ کئی مشہور سماجی تحریکوں کے بارے میں لکھا جس نے برطانوی نوآبادیاتی دور کی تاریخ میں ذائقہ ڈالا۔ مگر ۱۹۴۷ء کے بعد کی ہندوستانی تاریخ کا

دور احتجاج اور جدوجہد میں کچھ کم ہی پیچھے ہے۔ چنانچہ ہمیں کسانوں اور مزدوروں کی کئی تحاریک، جو ۱۹۵۰ء اور ۱۹۶۰ء کی دہائیوں میں اٹھیں، پر تاریخی تبصروں کا انتظار رہے گا۔ پھر، ۱۹۷۰ء کی دہائی کا وہ مشہور ابھار جس کی رہنمائی جے پرکاش نرائن نے کی تھی، اُس پر اُس دور میں لکھا گیا (اس رسالے [اکنامک اینڈ پولیٹکل ویکلی] میں بھی کچھ کم نہیں)۔ ہمیں اب اس واقعے کے درست تاریخی مطالعے کا انتظار ہے، جو حال کے جذبوں اور مناظروں سے الگ ہٹ کر، اور دستاویزات اور دیگر مواد پر مبنی ہو جواب دستیاب ہیں۔

ادارے

ایک اور فائدہ مند تحقیقی میدان اداروں کی تاریخ بھی ہوسکتی ہے۔ آل انڈیا ریڈیو [AIR] کے بارے میں سوچئے، ایک ادارہ جس نے آزادی کی ابتدائی چند دہائیوں میں تشکیلی کردار ادا کیا۔ ائیر نے علاقائی گونا گونی اور اختلافات کا احترام کرتے ہوئے قومی ثقافت کے فروغ کی کوشش کی۔ (اس کی ایک کامیابی جس کا کم اعتراف کیا گیا وہ ہندوستانی کلاسیکی موسیقی کی عظیم روایات کو مٹنے سے بچانے میں مدد ہے۔) ایک ہی وقت میں، ثقافتی کثرت کی ناگزیری، تشہیر اور پروپیگنڈا کی ناگزیری کے ساتھ بے کلی کے ساتھ موجود رہی ___ کیونکہ سیاسی معاملات میں ائیر برسرِ اقتدار جماعت کی [پالیسیوں کی] توسیع ہی بنے رہنا چاہتا تھا۔ بہرحال، ایک وسیع طور پر جاہل معاشرہ میں، وقفوں سے شائع ہونے والے پریس کے مقابلے میں، ائیر کی ایک عظیم پہنچ اور اثر تھا۔ اس ادارے کی ایک تاریخ محوکن دلچسپی کا باعث ہوگی۔ اسی طرح، ایسے دیگر اداروں کی تاریخیں ہوسکتی ہیں جن کا قوم کی زندگی پر بنیادی اثر تھا، جیسا کہ (دو نہائی مختلف میدانوں سے مثالیں لیتے ہوئے) نیشنل ڈیری ڈویلپمنٹ بورڈ اور دہلی اسکول آف اکنامکس۔ ۱۶

جدید ہندوستان پر تاریخی ادب کی کثرت اور گونا گونی کو دیکھتے ہوئے، یہ حقیقت کہ اس کا بہت کم حصہ ۱۹۴۷ء کے دور کے بعد سے تعلق رکھتا ہے ایک تضاد، ایک معمہ اور ایک افسوس ناک بات ہے۔ دیگر اقوام اور فکری ثقافتیں زیادہ خوش قسمت رہی ہیں۔ آزاد ہندوستان میں معاشی پالیسی کی تشکیل کا کوئی قابلِ اعتماد مطالعہ موجود نہیں ہے، مگر کئی عمدہ کتابیں مابعدِ جنگ برطانیہ میں فلاحی ریاست کی تشکیل پر پائی جاتی ہیں۔ مؤرخین نے گہرائی یا بصیرت کے ساتھ آزاد ہندوستان

میں مصنفین اور ماہرینِ سماجیات کے درمیان (اکثر نہایت ذرخیز) مباحث کے بارے میں نہیں لکھا۔ جبکہ مابعدِ جنگ فرانس میں فکری زندگی پر کئی بے مثال مطالعے موجود ہیں۔ کسی بھی ہندوستانی مؤرخ نے ہماری پاکستان کے ساتھ جنگوں کے بارے میں ایک مناسب تاریخی مطالعہ تحریر نہیں کیا۔ اس کے بالکل برخلاف، مشرقِ وسطیٰ اور ایشیا میں مابعدِ جنگ ان کی مہم جوئی پر امریکی مؤرخین کے مطالعے اتنے زیادہ ہیں کہ جو ایک مناسب رقبے کے کتب خانے میں رکھے جاسکتے ہیں۔

آزاد ہندوستان کی تاریخ اکثر غیر تحریری ہے۔ اس کے باوجود کہ، ہمیں معلوم ہے کہ یہ مابعدِ جنگ فرانس، برطانیہ اور امریکہ کی تاریخوں سے زیادہ گوناگوں اور زیادہ ہیجان انگیز ہوگی۔ یہ اس لیے کہ، بحیثیت ایک ثقافت، معاشرہ، اور قوم کے ہندوستان حتمی طور پر فرانس، یا برطانیہ، یا امریکہ ___ یا سو کے قریب دیگر اقوامِ متحدہ کے ممبران میں کسی ___ سے بھی زیادہ گوناگوں اور ہیجان انگیز ہے۔

۳۔ رکاوٹیں اور مزاحمتیں

وہ مؤرخین جو ماضی قریب کے بارے میں لکھتے ہیں وہ بہت ہی مختلف (اور بعض اوقات نامعلوم) مشکلات کا سامنا کرتے ہیں، ان مؤرخین کے مقابلے میں جو ماضی بعید کے بارے میں لکھتے ہیں۔ ایک مسئلہ مآخذ کی دستیابی کا ہے۔ سرکاری آرکائیوز اور ذاتی دستاویزات عام طور پر تیس (۳۰) سال بعد کھلتے ہیں۔ متعلقہ ثانوی مآخذ بھی شاید کثیر تعداد میں نہ ہوں، چونکہ کلیدی تاریخی شخصیات کی یادداشتیں اور سوانح بھی ان واقعات جن کی صورت گری یا تعین کرنے میں ان کا کردار ہوتا ہے، کے کچھ سالوں یا عشروں کے بعد تحریر یا شائع کی جاتی ہیں۔

ایک دوسرا چیلنج جس کا ہم عصر مؤرخ کو سامنا ہے وہ یہ ہے کہ وہ جن موضوعات پر لکھ رہا ہوتا ہے، اکثر ان کے بارے میں اس کے مخاطب کے تصورات بڑے راسخ ہوتے ہیں۔ سلطنتِ وجیہ نگر کا ایک مؤرخ یا کرشن دیورائے کے سوانح نگار کو یہ توقع ہوتی ہے کہ اس کے قاری موضوع کے بارے میں بہت کم جانتے ہوں گے۔ اس کی اپنی عالمانہ مہارت، اور اس کی تحقیق کی گہرائی اور نئے پن میں ایک عظیم اختیار اور قدر و قیمت ہوتی ہے۔ ایسی صورتِ حال میں، مؤرخ بول یا لکھ رہا ہوتا ہے اور قاری سُن یا پڑھ رہا ہوتا ہے اور سیکھ بھی رہا ہوتا ہے۔ مگر

جدید کیرالہ کا ایک مؤرخ یا ای۔ایم۔ایس نمبو دیریپد کا سوانح نگار اس قسم کی آمادہ مجہولیت [Passivity] پر انحصار نہیں کرسکتا۔ کیونکہ اس کے قاری کی پہلے ہی سے اس موضوع پر فیصلہ کن رائے موجود ہوتی ہے۔ وہ حقائق اور توجیہات جن کا جھکاؤ ان آراء سے مطابقت کی جانب ہو، کی توثیق کی جائے گی، وہ جن کا رجحان ان سے اختلاف کی جانب ہوگا ان کو خارج کردیا جائے گا۔

ہم عصر تاریخ کا قاری، قرونِ وسطیٰ یا ابتدائی جدیدیت کی تاریخ کے قاری کے برخلاف، مؤرخین پر اعتماد کرنے کے لئے آمادہ نہیں ہے۔ وہ متن کی طرف اپنی ذاتی، اور اکثر گہری قائم شدہ، سیاسی اور نظریاتی ترجیحات کے ساتھ آیا ہے۔ دوسرے لفظوں میں، اس سے پہلے کہ مؤرخ اس کو پیش کرے قاری، 'سچ' کو جانتا ہے۔ قاری کے سچ کی بنیادیں عام طور سے سنی سنائی باتوں یا تعصّبات پر ہوتی ہیں بجائے شواہد یا تحقیق پر، اور ان ہی وجوں سے یہ پُرجوش طریقے سے ان کے اوپر چمٹا رہتا ہے، اگرچہ متبادل مؤرخ کے 'سچ' کی بنیاد پختہ تحقیقی مطالعے پر ہوسکتی ہے۔

آپ وقت میں جتنا زیادہ پیچھے جائیں، مؤرخ کو اتنا زیادہ ہی آرام میں پاتے ہیں، جتنا زیادہ اس کو اپنے مواد پر قابو ہوتا ہے، اتنا زیادہ وہ اپنے میدان میں محفوظ ہوتا ہے۔ کوئی بھی قاری مغل سلطنت کے مؤرخ کو اس، براہِ راست، جنگجویانہ انداز میں چیلنج نہیں کرے گا جیسے وہ شاید ۱۹۵۰ء کی دہائی کے مؤرخ کو کرے۔ اکبر، یا اورنگ زیب بھی، کے سوانح نگار کو ویسے ٹٹولنے والے، متشکک قاری کا سامنا نہیں ہوگا جیسا کہ نہرو یا اندرا گاندھی کے سوانح نگار کو ہوگا۔ قاری کا اپنی ذاتی آراء پر اعتماد وقت کی دوری کے حساب سے گھٹتا جاتا ہے۔ قاری جانتا ہے کہ چند ایسی چیزیں ہیں جن کو ماضی قریب کے حکمرانوں یا سیاست دانوں، مثال کے طور پر نہرو یا نمبودیریپد، کو مختلف طریقے پر کرنا چاہیے تھا۔ مگر جہاں بات سو یا دوسو سال پرانے افراد یا اداروں کی آجاتی ہے تو قاری زیادہ ہچکچاہٹ میں مبتلا ہوجاتا ہے___ وہ اس کی خواہش تو کرسکتا ہے کہ چیزیں اس سے مختلف ہوتیں جیسی کہ وہ ہوئیں، مگر وہ اتنا پُریقین نہیں ہوتا کہ وہ ایسی ہوبھی سکتی تھیں۔

ہم عصر تاریخ کا قاری ایک ناقد قاری ہے___ تاریخی مکالمے میں ایک متحرک شریکِ

کار۔ مگر یہ صرف قاری ہی نہیں جو تاریخی حقائق پر اپنے تعصبات کو آزماتا ہے۔ مؤرخ بھی بعض اوقات ایسا کرسکتا ہے۔ یہ، پھر، ہم عصر تاریخ کا تیسرا چیلنج ہوا، یعنی کہ، ماضی قریب کی تاریخ کے مؤرخ کی اپنے موضوع سے متعلق سخت اور پہلے سے قائم شدہ آرا ہوسکتی ہیں۔ اس سے پہلے کہ وہ آرکائیوز میں داخل ہو وہ پہلے سے جانتا ہو کہ اسے کس قسم کے نتائج کی تلاش ہے۔ وہ ثبوت جو ان کی سوچ کی سمت جاتے ہوں، کو اشتیاق کے ساتھ پکڑلیا جائے گا - وہ ثبوت جو اس کا رد کرتے ہوں، کو اہمیت نہیں دی جائے گی۔ جدید کیرالہ کے مؤرخ کے لئے یہ آسان نہیں کہ وہ کمیونسٹ اور کانگریس کے موجودہ وقت کے مناظروں سے اپنے آپ کو مکمل طور پر الگ کھڑا کرسکے۔ دوسری جانب، اس بات کا کم امکان ہے کہ وجیہ نگر سلطنت کا مؤرخ اپنی عالمانہ تحقیق پر اپنی سیاسی ترجیحات کو آزمائے گا۔

ہم عصر تاریخ کی تحریر اور قبولیت دونوں جذبات اور تعصّبات سے دوچار ہیں۔ کیونکہ جس جہان میں مؤرخ اور اس کا قاری رہتا ہے اور حصہ بانٹتا ہے اس کی صورت گری میں ماضی قریب کی شخصیات اور پالیسیوں کا گہرا ہاتھ ہے۔ ای۔ ایم۔ ایس نمبو دیریپد اور اس کی جماعت کے نقوش کیرالہ پر بھاری طور پر منڈلا رہے ہیں، ویسے ہی جیسے کہ جواہر لال نہرو اور اس کی جماعت کے نقوش جدید ہندوستان پر۔ ہر غور وفکر کرنے والے ملیالی کی ای۔ ایم۔ ایس اور اشتراکیت کے بارے میں ایک رائے ہے، ہر سوچ بچار کرنے والے ہندوستانی کی نہرو اور کانگریس کے بارے میں ایک رائے ہے۔ دوسری جانب، زیادہ دور کے وقت کے حکمرانوں اور سیاسی اداروں کے نقوش کی شناخت زیادہ آسان نہیں ہے۔

چنانچہ، قاری اور مؤرخ دونوں کے لئے، آپ وقت میں جتنا پیچھے جائیں، یہ زیادہ آسان ہوجاتا ہے کہ آپ سیاسی نزاع اور بحث کے غوغا اور ہنگامے سے الگ کھڑے ہوں۔ آپ پیچھے کی جانب جتنا دور جائیں قاری اتنا ہی زیادہ مؤرخ کا احترام کرنے اور اس سے سیکھنے پر آمادہ ہوگا۔ آپ جتنا پیچھے کی جانب دور جائیں اتنا اس بات کا کم امکان رہ جاتا ہے کہ مؤرخ اپنے ذاتی یا نظریاتی ایجنڈے کو اپنی تحقیق پر آزمائے گا۔[7]

یہ تین چیلنجز___ جیسا کہ، مآخذ کی جڑوں کا کمزور ہونا، کہ قاری کا متن کا ناقد قاری ہونا، اور یہ کہ مؤرخ کے اپنے تعصب اور جانبداری کے قوی امکانات کا ہونا___ ہم عصر مؤرخین میں

ہر جگہ عام ہیں۔ مگر ہندوستان میں یہ قوت کے ساتھ کام کرتے ہیں۔ یہاں، آخذ کئی دیگر ممالک کے مقابلے میں زیادہ کم ہیں۔ یہ دعویٰ کیا جاتا ہے کہ 'ہندوستان دنیا کی سب سے بڑی جمہوریت ہے'، جو کہ چند معنوں میں (جیسا مثال کے طور پر رائے دہندہ کی تعداد کے حساب سے) یقینی طور پر ہے بھی۔ مگر سرکاری ریکارڈز کے معاملے میں ہندوستانی سرکار جمہوری نہیں ہے۔ دیگر پختہ جمہوریتیں واقعے کے تیس سال بعد محققین کے لیے سرکاری دستاویزات دستیاب کر دیتی ہیں۔ یہ بات قابلِ توجہ ہے کہ اسرائیل جیسا ملک، جس کے اپنے پڑوسیوں سے مسلسل اور تلخ اختلافات ہیں، تیس سال کے قانون پر پابندی سے قائم ہے، یہاں تک کہ سرحدوں اور اقتدارِ اعلیٰ سے متعلق سوالات پر بھی۔ مگر مخصوص طور پر اسی ہندوستانی خوف اور لاپرواہی کے ملاپ کی وجہ سے، ۱۹۴۷ء اور بعد کے بہت کم تعداد ہندوستانی سرکاری ریکارڈز کو قومی آرکائیوز میں منتقل کیا گیا۔ اور وہ مواد جو آرکائیوز تک پہنچے وہ خاص دلچسپ اور اہم نہیں ہیں۔ مثال کے طور پر، ۱۹۴۷ء سے ہماری معاشی، خارجہ، اور لسانی پالیسیوں کی تشکیل کرنے سے متعلق ریکارڈز ابھی تک ہمارے محققین کی پہنچ میں نہیں ہیں۔

'عوامی' اور 'نجی'

تاریخی تحقیق میں رکاوٹ وہ مبہم سرحدیں ہیں جو ہندوستان میں 'عوامی' اور 'نجی' کے درمیان موجود ہیں۔ مثال کے طور پر، ہندوستان کے پہلے وزیرِ اعظم، جواہر لال نہرو، کے سرکاری دستاویزات ان کے وارثوں کے قبضے میں ہیں۔ صرف دو غیر ملکی محققین اور دو ہندوستانیوں کو ان سے استفادہ کی اجازت ملی ہے۔ اندرا گاندھی کے بحیثیت وزیرِ اعظم سرکاری خط و کتابت کو خاندان سے باہر کسی کو بھی نہیں دکھایا گیا۔ یہ کہ یہ 'سرکاری' دستاویزات محققین کو میسر نہیں شاید غیر قانونی ہے۔ مگر یہ کہ ان کا بند رہنا یقیناً ۱۹۴۷ء سے ۱۹۶۴ء، ۱۹۶۶ء سے ۱۹۷۷ء اور ۱۹۸۰ء سے ۱۹۸۴ء کے درمیان ہندوستانی سرکار کی پالیسیوں کی گہری سمجھ حاصل کرنے میں رکاوٹ ہے۔

نہرو- گاندھی خاندان کے باہر بھی، مؤثر افراد کی نجی اور سرکاری دستاویزات اتنی تعداد میں اور اس قدر دستیاب نہیں جس کی آپ خواہش کریں کہ انہیں شاید ہونا چاہیے تھا۔ کیونکہ ہندوستانی عام طور پر ریکارڈز اور تاریخی ثبوتوں کی جانب لاتعلق ہیں -چنانچہ، جب کسی خاص

ہندوستانی کی وفات ہوتی ہے، اس کے ریکارڈز کو اکثر جلا دیا یا 'ردی' کے طور پر ضائع کر دیا جاتا ہے۔ دوسری جانب، ان کی یا تو تقریباً مالیخولیائی حد تک چوکنے انداز میں حفاظت کی جاتی ہے، یا مقدس قرار دیکر محققین سے دور رکھا جاتا ہے (پہلی صورتحال اکثر مصنفین اور سماجی کارکن کے ساتھ مخصوص ہے۔ بعد کی صورتحال سیاستدانوں یا شعلہ بیان خطیبوں کے حوالے سے ہے)۔

علمی نوعیت کی مجبوریاں اور دباؤ بھی ہم عصر تاریخ میں رکاوٹ کے طور پر کام کرتے ہیں۔

کچھ عرصہ ہوا، ہندوستانی تاریخ نویسی کے لئے ایجنڈا، اُصولی طور پر، مابعدِ جدیدیت اور مابعدِ ساختیات [Post-Structuralism] کی لہروں نے مقرر کرلیا ہے۔ یہ رجحانات آرکائیوز میں ہونیوالی تحقیق کو کم مراعات یافتہ بنانے کی طرف مائل ہیں ۔ ان کے پاس سیاسی تاریخ کے لئے کم وقت ہے ۔ اور وہ عملی طور پر سوانح کے مخالف ہیں۔ آخراً، ان طریقوں اور رجحانات پر یورپی نوآبادیاتی نظام کے اثرات کا تسلط غالب ہے۔

وہ جو علمی طریقوں کے مطیع ہیں وہ ہماری تاریخی سمجھ کی اس خلیج کو، جس کی نشاندہی اس مضمون میں کی گئی ہے، پُر کرنے کے لئے شاید آسانی سے آمادہ نہ کئے جاسکیں۔ ۱۹۲۰ء کی دہائی کے بنگال پر لکھنے کا مطلب ہے کہ اپنے آپ کو ان عظیم اور بظاہر عالمی موضوعات سے جوڑنا جیسا کہ 'نوآبادیات' اور 'جدیدیت' - ۱۹۵۰ء کی دہائی کے مغربی بنگال کے بارے میں لکھنا، جب سارے سفید فام رخصت ہو چکے تھے اور یہ تقسیم شدہ صوبہ ہندوستانی ریاست کا صرف ایک حصہ تھا، اپنے آپ کو اس خطرے میں ڈالنا ہوگا کہ آپ، کم از کم اپنے استادوں کے سامنے، 'صوبائی' دکھائی دیں۔ یہ بھی شاید ایک وجہ ہو تاریخ نویسی کے اس قدر غیر متوازن حد تک ۲۰ ویں صدی کے پہلے نصف کی طرف زیادہ مائل ہونے کی - آخر کیوں ۱۹۵۰ء کی دہائی پر لکھے گئے ہر مضمون یا کتاب کے مقابلے پر شاید سو مضامین اور کتابیں ۱۹۲۰ء کی دہائی کے بنگال پر لکھے گئے ہیں۔

۴۔ اور ان پر کیسے قابو پایا جائے

گذشتہ حصے میں ہم عصر ہندوستانی مؤرخ کے سامنے کھڑی ہوئی رکاوٹوں پر زور دیا گیا۔ یہ اختتامی حصہ میرے ساتھیوں کو ایک سنجیدہ نصیحت ہے کہ وہ ان کو یا تو نظر انداز کر دیں یا ان پر قابو پائیں۔

آغاز میں [یہ کہ]، ہم عصر تاریخ کے مآخذ شاید اس سے زیادہ وافر ہیں جتنا کہ اکثر

ہندوستانی مورخین سمجھتے ہیں۔ سچ ہے کہ، نئی دہلی میں قومی آرکائیو، اور لندن کی برٹش لائبریری کا انڈین آفس کللکشن، زیادہ تر نوآبادیاتی دور کے ریکارڈز سے بھرے ہوئے ہیں۔ مگر نئی دہلی میں نہرو یادگاری عجائب گھر اور لائبریری نے بڑی محنت سے ذاتی اور ادارہ جاتی دستاویزات کا ایک شاندار ذخیرہ تعمیر کیا ہے۔ نہرو لائبریری سے ۲۰۰۳ء میں شائع شدہ ایک دستی کتاب میں چھ سو اکیاسی (۶۸۱) الگ ذخائر کی ایک فہرست شامل کی گئی ہے۔ ان میں بڑی سیاسی جماعتوں کے ساتھ ساتھ مؤثر اور اہم مصنفین، سائنس دانوں، نوکر شاہی، سفراء، اور سب سے بڑھ کر، تمام مختلف زاویہ فکر رکھنے والے سیاست دانوں کی دستاویزات شامل ہیں۔[۱۸] بعض ریاستی آرکائیوز نے بھی ان ہندوستانیوں کی دستاویزات ذخیرہ کی ہیں جنہوں نے آزادی کے بعد زندگی برتی اور کام کیا۔

ان ذخائر سے، اگر آپ انتخاب کریں تو، آزاد ہندوستان کی سیاسی اور ادارہ جاتی تاریخ کی کئی پہلوؤں سے تشکیلِ نو کر سکتے ہیں۔ حقیقتاً، این۔ایم۔ایل (نہرو میموریل میوزیم اینڈ لائبریری) کے مسودوں کے گوشے میں موجود مواد میری کتاب 'گاندھی کے بعد کا ہندوستان' کے لیے ناگزیر ثابت ہوا۔ بہر حال، اس کتاب کے شائع ہونے کے بعد، این۔ایم۔ایل کی نئی انتظامیہ نے مابعدِ ۱۹۴۷ء کے عہد کے مواد کی دستیابی پر سخت پابندی عائد کر دی۔ پہلے کے وقتوں میں، خاص طور پر عظیم روندر کمار کی مہتمم داری کے تحت، این۔ایم۔ایل کے منتظمین نے محققین کو تیس سال سے زیادہ پرانے اپنے تمام ذخائر تک رسائی کی اجازت دی۔ اب، بہر حال، اپنے سیاسی آقاؤں کو ناراض کرنے کے خوف نے این۔ایم۔ایل کی انتظامیہ کو مجبور کیا ہے کہ وہ کشمیر، چین، ایمرجنسی، اور دیگر ایسے معاملات کی دستاویزات، جو نزاع انگیز اور متنازع ہو سکتے ہیں، تک پہنچ کو محدود کر دیں۔ پھر سے، ممکن ہے کہ یہ پالیسی غیر قانونی ہو، کیونکہ ذاتی دستاویزات کے ذخائر کی مالی معاونت کرنے والوں نے اس قسم کی کوئی پابندی عائد نہیں کی ہے۔ ہم اُمید کرتے ہیں کہ اس تنگ نظر (اور عقل مخالف) پالیسی کو بدل دیا جائے گا، اور ایک بار پھر محققین کو این۔ایم۔ایل کے ذخائر کے ان ریکارڈز تک بے قید رسائی کی اجازت ہوگی۔

ہم عصر تاریخ کے لیے سرکاری ریکارڈز اور ذاتی دستاویزات دو بنیادی ذخائر ہیں۔ ایک

تیسرا، اور اتنا ہی اہم، ہندوستان میں وقفوں سے شائع شدہ پریس کا نا قابلِ یقین زرخیز ذخیرہ ہے۔ این۔ایم۔ایم۔ایل ہی میں انگریزی، تامل، ہندی، بنگالی اور دیگر زبانوں کے روز شائع ہونے والے اخبارات کا شاندار خزانہ مائیکروفلم پر موجود ہے؛ اور ساتھ ہی لاتعداد اہم ہفتہ وار بھی۔ ملک کے دیگر حصوں میں اخبارات اور رسائل کے دفاتر نے بھی اپنی فائلیں مرتب کی ہوئی ہیں۔ وقت کے سماجی اور سیاسی دھاروں کو ضبطِ تحریر میں لاتے ہوئے اور اُن کی نمائندگی کرتے ہوئے، قومی اور آزاد ہندوستانی پریس مؤرخین کے لیے ایک شاندار ذخیرہ ہے، اگرچہ ان [مؤرخین] کی جانب سے کم استعمال شدہ۔ 19

ایک چوتھا ماخذ، یقیناً، زبانی تاریخ ہے۔ یہاں ہم عصر مؤرخ کو اپنے قدامت پسند [پیچھے دیکھنے والے] ساتھیوں پر ایک فیصلہ کن برتری حاصل ہے۔ انیسویں صدی کے بنگالی مصلح راجہ رام موہن رائے کے سوانح نگار کو اپنے موضوع سے متعلق معلومات صرف تیسرے، چوتھے ہاتھ سے حاصل ہوسکتی ہے۔ مگر بیسویں صدی کے بنگالی سیاست دان بی۔سی۔رائے کا سوانح نگار، حقیقت میں جسمانی طور پر، کئی ایسے افراد سے مل سکتا ہے جو اس کے موضوع کو کبھی انتہائی قریب سے جانتے تھے۔ یہی سماجی تاریخ کے لیے بھی درست ہوگا - مثال کے طور پر، اطراف میں کئی ایسے لوگ ہوں گے جنھوں نے ہندوستانی ریلوے کے ملازمین کی ۱۹۷۴ء کی ہڑتال میں حصہ لیا ہو، جب کہ ۱۸۵۵ء کی سنتھل [Santhal] 'حول' [hool] کے باغیوں کی وفات کو ایک صدی اور اس سے زیادہ کا عرصہ گزر چکا ہے۔ یہ مؤرخین کے لئے غیر دانشمندانہ ہوگا کہ وہ مکمل طور پر زبانی گواہوں پر انحصار کریں۔ بہرحال، جب ہم عصر دستاویزات ___ چاہے ذاتی خطوط یا یادداشتیں یا اخباری رپورٹ ___ کے ساتھ اور بحیثیت ان کی تکمیل کے سمجھداری سے استعمال کیا جائے، تو یہ [زبانی گواہ] ماضی قریب کی توجیہہِ نو کے لیے کافی فائدہ مند ثابت ہوسکتے ہیں۔ 20

ایک پانچواں ماخذ ان ممالک کی سرکاری دستاویزات پر مشتمل ہے جن کا ہندوستان سے قریبی (یا نزاعی) رشتہ رہا ہو۔ چنانچہ، نئی دہلی میں امریکہ، برطانیہ، روس اور فرانس (دیگر کے علاوہ) کے سفارت خانوں نے ہندوستان کی سرگرمیوں پر، ہندوستان کے مختلف حصوں میں تمام سماجی حلقوں کے لوگوں سے ملاقاتوں کے ذریعے، گہری نظر رکھی ہوئی ہے۔ ان کی معلوماتِ

تحقیق تفصیل کے ساتھ اپنے ممالک کو ارسال کی گئی ہیں۔ یہ خطوط اور دستاویزات ان ممالک کے قومی آرکائیوز میں اب دستیاب ہیں۔ ان میں عملی طور پر ہندوستانی سیاست اور معیشت کے تمام پہلوؤں پر قیمتی معلومات شامل ہیں۔

اس کے برعکس جو اکثر سمجھا جاتا ہے (یا جس کا دعویٰ کیا جاتا ہے)، ہندوستان میں ہم عصر تاریخ نگاری کے لیے مآخذ موجود ہیں۔ ان مآخذ میں تحقیق ایک محنت طلب کام ہوگا۔ ان کی مدد سے کچھ لکھنا شاید اس سے بھی زیادہ مشکل۔ کیونکہ ماضی قریب کے مؤرخ کو حال کے تعصّبات میں سے راستہ نکالنا پڑے گا۔ ہم جانتے ہیں کہ ہندوستانی تاریخ سب سے زیادہ نزاع انگیز میدان ہے۔ ہمارے قومی ورثے پر جنگیں حقیقتاً انتہائی تلخ ہیں۔ ایسے لوگ ہیں جو گاندھی اور کانگریس کو حقیقی طور پر ہندوستان کو آزادی دلانے والے سمجھتے ہیں، اور ہوں گے جو ساورکر اور ہندوتوا کو یہ خطاب پیش کریں گے، اور بھی ہوں گے جو بھگت سنگھ اور انقلابی اشتراکیت کو، جبکہ کچھ ایسے بھی ہوں گے جو سبھاش چندر بوس اور ہندوستانی قومی فوج کو یہ خطاب دینا چاہیں گے۔

پُرخطر راہ

ہندوستانی قوم پرستی کے مؤرخ کو ان ایک دوسرے سے برسرِ پیکار توجیہات اور دعوؤں کے درمیان سلسلۂ جنبانی کا پرخطر راستہ وضع کرنا پڑتا ہے۔ کون یہ کہہ سکتا ہے کہ آزاد ہندوستان کے مؤرخ کا کام کوئی آسان کام ہوگا؟ اگر کچھ ہوسکتا ہے تو یہ کہ، شاید یہ زیادہ ہی مشکل ہو۔ جواہرلال نہرو کے پیدا کئے ہوئے جوشِ جذبات مہاتما گاندھی کے پیدا کیے ہوئے جوشِ جذبات سے کہیں زیادہ ہیں۔ بلکہ اس بات کا زیادہ امکان ہے کہ ۱۹۴۷ء سے ہندوستانی تاریخ کے عہد کے غیر جذباتی تجزیے کو فرقہ وارانہ شناختیں، جن کی بنیادیں ذات پات اور مذہب پر ہیں، خاموش یا خوفزدہ کردیں۔

اس بات کا اندیشہ ہے کہ ماضی قریب کے بارے میں کوئی بھی چیز جو مؤرخ کہے یا لکھے گا وہ سیاست کا شکار ہوجائے گی۔ لیکن مؤرخ کے لیے اپنی ذمہ داری سے کوئی مفر نہیں، اور کچھ نہیں تو اپنی علمی ذمہ داری، اپنی پیشہ وارانہ پکار کی وجہ سے ہی۔ بہرحال، ایک مربوط، معقول، آزاد طریقے سے ہم عصر تاریخ تحریر کرنے کے لیے مؤرخ کو چاہیے کہ وہ اپنے مآخذ کی طرف

ایک مکمل آزاد ذہن کے ساتھ رجوع کرے۔ وہ مکمل طور پر اپنے عقائد اور تعصّبات کو نہیں چھوڑ سکتا۔ مگر کم از کم وہ یہ کوشش کر سکتا ہے کہ ان کو ایک طرف رکھ دے۔

کتنے بہتر طریقے سے مؤرخ ہم عصر تاریخ کے چیلنج کا مقابلہ کر سکتا ہے؟ کتنے عمدہ طریقے سے وہ اپنے آپ کو موجودہ وقت کے استدلال اور دشمنیوں سے، جس کا وہ بھی اپنے قاری کی طرح شکار ہے، بلند کر سکتا ہے؟ دو حکمتِ عملیاں شاید یہاں کارآمد ثابت ہوں۔ پہلی ایف۔ڈبلیو۔مایٹ لینڈ (F.W. Maitland) کی جانب سے ہے کہ 'جو ابھی ماضی میں ہے وہ کبھی مستقبل میں تھا'۔ دوسری جارج آورویل (George Orwell) کی جانب سے ہے کہ 'مصنف کو کبھی بھی کسی سیاسی جماعت کا وفادار رکن نہیں ہونا چاہیے'۔ مایٹ لینڈ کی حکمت عملی بادیٔ النظر کی مراعات کو استعمال کرنے کے خلاف خبردار کرتی ہے۔ آورویل کی حکمت عملی ہمیں آج کی سیاسی ترجیحات کو ہمارے ماضی کے بیان پر مسلط کرنے کے خلاف خبردار کرتی ہے۔

میری اپنی رائے یہ ہے کہ مؤرخ کو ماضی کے بارے میں غیر جذباتی اور سنجیدہ ہو کر لکھنے کے لیے ایک نسل کی دوری کی ضرورت ہے۔ ۱۹۶۰ء کی دہائی میں ۱۹۵۰ء کی دہائی کو 'تاریخ' کے طور پر نہیں برتا جا سکتا تھا۔ مگر اکیسویں صدی کے پہلے عشرے میں اس کو لازمی طور پر برتا جا سکتا ہے۔ جب پچیس یا تیس سال گزر جائیں، تو آپ حالات و واقعات کو اُس جانبدارانہ جذباتیت سے الگ ہو کر دیکھ سکتے ہیں جو انہوں نے اس وقت میں پیدا کی۔ موجودہ اور گذشتہ عشرے کے واقعات حالاتِ حاضرہ کا مواد ہیں۔ مؤرخ کا کام نہیں کہ وہ ان پر فیصلے جاری کرے۔ مثال کے طور پر، آپ کو ابھی تک نہیں معلوم کہ آیا آزاد معیشت فیصلہ کن طور پر جنوبی ایشیا کے لوگوں کے مرضِ غربت کا خاتمہ کر دے گی۔ آپ کو یہ بھی نہیں معلوم کہ آیا ہندوتوا کی لہر اپنی انتہا کو پہنچ چکی، اور [اب] گزر جائے گی۔

دوسری جانب، آزاد ہندوستان کے بشمول ایمرجنسی تک کے عہد کا صحیح معنوں میں تاریخی عینک کے ساتھ مشاہدہ کیا جا سکتا ہے۔ ۱۹۷۰ء کی دہائی میں زندگی بتاتے ہوئے اندرا گاندھی اور جے پرکاش نرائن کے درمیان مخالفت میں فریق نہ بننا مشکل ہوتا، ایک (دونوں میں سے کوئی بھی) بحیثیت محافظ اور آزادی دلانے والا اور دوسرا بحیثیت تباہ کرنے والا۔ اب، کئی عشروں بعد، کئی نئے مآخذ کی دستیابی کے ساتھ، اور اس دوری کے ساتھ جو وقت کے ساتھ آتی ہے، آپ

کسی پہلو پر لکھی جائے، جب آپ پہلی کتاب آزادی کے بعد کے بنگال کی سماجی تاریخ کے پورے (یا کم از کم اکثر) پہلوؤں پر لکھ سکتے ہیں؟ کیوں بنکم چندر چٹرجی پر بیسویں یا تیسویں کتاب لکھی جائے، جب آپ ماسویتا دیوی پر پہلی سوانح لکھ سکتے ہوں؟

حوالہ جات

۱۔ اس مضمون میں میں نے 'سماجیات' کو 'سماجیات اور سماجی بشریات' (Social Anthropology) کے معنوں میں استعمال کیا ہے۔

۲۔ اس لکشمن ریکھا کو ہندوستان پر لکھنے والے غیر ملکی مفکرین نے بھی بڑی احتیاط کے ساتھ نبھایا ہے - مؤرخین کا تعلق نوآبادیات اور اس سے پہلے کے دور سے، ماہرینِ سیاسیات اور ماہرینِ سماجیات کا تعلق آزادی اور اس کے بعد کے دور سے۔

۳۔ ان کاموں کا حوالہ اس مضمون میں ان کے مناسب مقامات پر دیا گیا ہے۔

میں یہاں صرف انگریزی کتب کی بات کر رہا ہوں — جیسا کہ ہوتا ہے، وہ مفکرین جو مراٹھی میں لکھ رہے تھے انہوں نے، ہم عصر تاریخ پر اہم کام لکھے، یعنی کہ ۱۹۴۷ء کے بعد کے مہاراشٹر کے سماج اور سیاست پر۔ خاص طور پر ان مفکرین نے — ان میں دھنانجے کیر (Dhananjay Keer)، کمار کیتکر، اور وائی۔ ڈی۔ فاڈ کے (Y.D. Phadkey) — زیادہ تر اکادمی کے باہر رہ کر کام کیا۔

۴۔ سیکھر بندوپدھیائے [Sekhar Bandopadhyay]، پلاسی سے پارٹیشن تک [*From Plasey to Partition*]، (حیدرآباد: اورینٹ لانگ مین، ۲۰۰۴ء)۔ بندوپدھیائے کی کتاب میں ایک شاندار فہرستِ کتب ہے، جس میں نوآبادیاتی عہد کے ہندوستان کے مختلف پہلوؤں پر اہم کتب اور مضامین شامل ہیں۔

۵۔ ایک طویل عرصے تک ماقبلِ نوآبادیات کی تاریخ سے مراد مغل سلطنت کی تاریخ تھی، اور اس سلطنت کی مارکسی توجیہہ لیے ہوئے۔ چونکہ اپنی انتہائی توسیع کے دور میں بھی

مغلوں کا تسلط موجودہ ہندوستان کے صرف چالیس فیصد حصے پر تھا، اور چونکہ مارکسیت کا تعلق کئی میں سے صرف ایک تاریخی رجحان سے ہے، یہ غالب نظری سانچا (Paradigm) دہری حد بندیوں کا شکار تھا۔ مفکرین کی ایک نئی نسل اب جنوبی، مشرقی اور مغربی ہندوستان (تمام علاقے جن کو مغلوں نے بمشکل چھوا تھا) پر توجہ مرکوز کر رہی ہے، اور بڑے حساس انداز میں سماجی، ثقافتی، ماحولیاتی اور جمالیاتی معاملات پر لکھ رہی ہے، جس کا راسخ العقیدہ مارکسیت کی معاشی پختہ ارادی صحیح طرح ادراک کرنے سے قاصر تھی۔ اس نئی ماقبلِ نوآبادیات تاریخ کے داعیوں میں مظفر عالم، رچرڈ ایٹن، سُمیت گوھا، شیلڈن پولک، ڈیوڈ شالمن، سنجے سبرھامینم، سنتھیا ٹلبت، اور فلپ ویگنر شامل ہیں۔

6. John Goldthorpe, 'The Uses of History in Sociology', *British Journal of Sociology*, Volume 42, Number 2, 1991.

۷۔ میرے روایتی 'وہ' (he) کا استعمال، جو مرد اور عورت دونوں کو ظاہر کرتا ہے، کو میرے مردوں کی جانب تعصب کے طور پر نہیں لیا جانا چاہیے۔ یہ صرف اس لیے ہے کہ مجھے متبادل 'she' یا 'he or she' بھدا اور بوجھل لگتا ہے۔

۸۔ ہندوستان میں حقیقی 'تقسیم کی صنعت' (Partition Industry) ہے، جس کا موازنہ اسرائیل کی 'قتلِ عام کی صنعت' (Holocaust Industry) سے کیا جا سکتا ہے۔ تقسیم کی ۶۰ ویں سالگرہ نے اس موضوع پر کتابوں کے نئے سرے سے عود کر آنے میں ایک تحریک کا کام کیا ہے۔ جیسا کہ 'قتلِ عام' (Holocaust) کے ساتھ ہوا، مؤرخین اور مصنفین نے اس سنجیدگی سے — ہم ایک بار پھر یہ ہمت نہیں کر سکتے کہ کہیں کہ 'لگاؤ کی حد تک' — اس پُرآشوب واقعے پر توجہ مرکوز کی کہ انہوں نے بعد کی نسلوں اور عشروں پر اس کے اثرات کو یا تو نظر انداز کیا یا اس کی اہمیت کو کم کیا۔
تقسیم کی باقیات، آزاد ہندوستان کی معاشی اور سماجی تاریخ پر اس کے اثرات، کو صرف حال ہی میں، اور بڑی دیر کے بعد، مفکرین کی جانب سے توجہ حاصل ہونا شروع ہوئی۔

مثال کے طور پر دیکھئے:

Tai Young Tan and Gyanesh Kudesia, *The Aftermath of Partition in South Asia*, Routledge, London: 2000; Gyanesh Kudesia, 'The Demographic Upheaval of Partition: Refugees and Agricultural Resettlement in India, 1947-67', *South Asia*, Volume 18, Number 1, 1995; Joya Chatterji, 'Right or Charity? The Debate over Relief and Rehabilitation in West Bengal, 1947-50' in Suvir Kaul (ed), *The Partitions of Memory: the Afterlife of the Division of India* (Permanent Black, Delhi: 2001); Ravinder Kaur, *Since 1947: Partition Narratives among Punjabi Migrants in Delhi*, Oxford University Press, New Delhi: 2007; and, perhaps above all, Prafulla Chakravarti, *The Marginal Men: The Refugees and the Left Political Syndrome in West Bengal* (Naya Udyog, Calcutta: 1999). (The original, Bengali, edition of Chakravarti's book came out several years before its English translation.)

عدم توازن محسوس کیا جا سکتا ہے۔ خود تقسیم پر ہی سینکڑوں کتابیں اور مضامین ہیں، اور اس کے اتنے ہی دلچسپ (اور اہم) اثرات پر صرف گنتی کی چند۔

9. See Sarvepalli Gopal, *Jawaharlal Nehru: A Biography*, three volumes (London: Jonathan Cape, 1976-84); Rajmohan Gandhi, *Patel: A life* (Ahmedabad: Navjivan Press, 1991); idem, *The*

Rajaji Story, New Delhi: Penguin India, 1995. Cf also Sarvepalli Gopal's *Radhakrishnan: A Biography* (New Delhi: Oxford University Press, 1989).

10. Katherine Frank, *Indira: The Life of Indira Nehru Gandhi*, London: Harper Collins, 2001; Inder Malhotra, *Indira Gandhi*, New Delhi: National Book Trust, 2006; Ajit Bhattacharjea, *Unfinished Revolution: A Political Biography of Jayaprakash Narayan* (Delhi: Rupa and Co, 2004).

۱۱۔ ہمیں اپنے آپ کو سیاست دانوں اور مصنفین تک محدود نہیں رکھنا چاہیے۔ ہندوستانی سوانحی روایت کی غربت کا مظاہرہ اس حقیقت میں بھی ہوتا ہے کہ حقیقی معنوں میں بین الاقوامی شہرت یافتہ موسیقاروں کی بھی کوئی سوانح نہیں ہے، جیسا کہ روی شنکر، یا پھر ایک منتظم (entrepreneur) کی، جس نے، چاہے اچھے یا برے، ہماری سیاسی معیشت (political economy) کی قطعاً تشکیلِ نو کی ـــــ مثال کے طور پر، دھیرو بھائی انبانی۔

جب کہ انبانی کی ایک سوانح عمری کا انتظار ہے، ہمارے پاس پچھلی نسل کے سیاست میں ذکی تاجر، جی۔ڈی۔ برلا پر ایک قیمتی مطالعہ موجود ہے۔ دیکھیے:

Medha M Kudaisya, *The Life and Times of G D Birla* (New Delhi: Oxford University Press, 2003).

12. See Ramachandra Guha, *India after Gandhi: The History of the World's Largest Democracy* (London: Macmillan, 2007), Chapter 10.

13. Nivedita Menon, 'A Debate Among Men', *The Telegraph*, March 23, 2005.

14. Rakesh Sinha, 'Nasty, Brutish and Shorts', *The Hindustan Times*, July 23, 2005.

۱۵۔ ان مباحث، جیسے یہ اُس وقت وجود پذیر ہوئے، کا ذائقہ چکھنے کے لیے دیکھیے گوھا کی کتاب 'ہندوستان مابعدِ گاندھی' (*India after Gandhi*)۔ زیادہ جامع اور مستند بیان کے لیے دیکھیے چترا سنہا (Chitra Sinha) کی آئندہ آنے والی کتاب، 'ہندو ضابطہ بل اور جدید ہندوستان کی صورت گری' (*Hindu Code Bill and the Shaping of Modern India*).

۱۶۔ بہرحال، جلد ہی ہمارے پاس ایک اہم سائنسی ادارے کا مطالعہ موجود ہوگا— ٹاٹا انسٹیٹیوٹ آف فنڈامنٹل ریسرچ، جس کی تاریخ اندرا چودھری تحریر کر رہی ہیں۔

۱۷۔ یقیناً، اس اصول سے مستثنا مثالیں بھی ہیں، جیسا کہ ایودھیا کے تنازع میں، جہاں ۱۹۸۰ء کی دھائی کے ایک سیاسی اور مذہبی نزاع نے ہندوستانیوں کی ۱۵۲۰ء کی دھائی میں وقوع پذیر ہونے — یا نہ ہونے — والے واقعات کے فہم — یا غلط فہمی — پر اثر مرتب کیا۔

18. *NMML Manuscripts*: *An Introduction*, Nehru Memorial Museum and Library, New Delhi: 2003.

۱۹۔ ہم عصر تاریخ کے وہ تین کام جس میں اخباری رپورٹروں سے اچھا خاصہ فائدہ اٹھایا گیا وہ ہیں:

Sisir Kumar Gupta, *Kashmir*: *A Study in India-Pakistan Relations*, Bombay: Asia Publishing House, 1966; George Perkovich, *India's Nuclear Bomb*: *The Impact on Global Proliferation*, Berkeley: University of California Press, 1999; Prafulla Chakravarti, *The Marginal Men*.

۲۰۔ گران ول آسٹن (Granville Austin) کا کام ذاتی دستاویزات، سرکاری

دستاویزات، اخباری رپورٹوں، اور زبانی تاریخوں کے بیک وقت ماہرانہ استعمال کی ایک اچھی مثال ہے۔ دیکھیے ان کا کام:

The Indian Constitution: Cornerstone of a Nation (Oxford: Oxford University Press, 1966); and its sequel, *Working a Democratic Constitution: The Indian Experience* (New Delhi: Oxford University Press, 1999).

۲۱۔ مجھے یاد ہے وکرم سیٹھ کے ساتھ ایک انٹرویو جو میں نے ٹیلی ویژن پر دیکھا تھا۔ اس وقت سیٹھ نے ایک نیا ناول شائع کیا تھا، جس کا موضوع موسیقی پر تھا۔ انٹرویو لینے والا اس حیرت انگیز اتفاق پر رائے دے رہا تھا کہ ہندوستانی الاصل دو مصنفین ــــ سلمان رشدی دوسرے ــــ نے، ایک ہی سال میں، موسیقی سے متاثر ناول شائع کیے۔ سیٹھ نے اس کو ذرا دوسرے زاویے سے دیکھا۔ ان کا کہنا تھا کہ اگر ناروے کے دو مصنفین بیک وقت پنسل پر کتابیں شائع کریں تو اب یہ ایک حیرت کی بات ہوگی۔ مگر موسیقی ایک وسیع اور کشادہ، تقریباً آفاقی، مضمون تھا، جیسا کہ ہندوستان بھی۔ کیوں اس حقیقت کو کہ دو ہندوستانی مصنفین نے موسیقی پر کتابیں شائع کیں بحیثیت اتفاق کے دیکھا جائے؟ اس حقیقت کو کہ ہندوستان دنیا کا دلچسپ ترین ملک ہے ناول نگاروں، ڈرامہ کاروں، فنکاروں اور فلم کاروں، اس کا مطلب ہے کہ وہ جن کا تعلق لفظوں اور تخیلات کے ساتھ اور نمائندگی کے ساتھ ہے، نے سمجھ بھی لیا اور اس پر کام کرنا بھی شروع کر دیا ہے۔ مؤرخین کے برخلاف، ہم عصر ہندوستان میں بسنے یا کام کرنے والا تخلیقی فنکار اس مراعت سے استہزایا پرہیز نہیں کرتا ــــ وہ اس کو پکڑ لیتا ہے، دونوں ہاتھوں سے۔

استدلال اور تاریخ

عرفان حبیب
ترجمہ: ہما غفار

ڈاکٹر ذاکر حسین کے تحت علی گڑھ یونیورسٹی سے میں نے اپنی پہلی ملازمت کا پروانہ حاصل کیا، لیکن یہ ایک ذاتی معاملہ ہے جو چیز اہمیت کی حامل ہے وہ ڈاکٹر ذاکر حسین کی آزاد اور سیکولر جدید انڈیا سے وابستگی ہے جس سے وہ اپنی پوری زندگی جڑے رہے۔ وہ مقصد جس کے لیے انہوں نے محمڈن اینگلو اورینٹل (MAO) کالج چھوڑا، جو کہ اس وقت یونیورسٹی بننے جا رہا تھا اور جامعہ ملیہ اسلامیہ کے قیام میں مدد دی، ترک موالات کی تحریک کے قومی تعلیمی پروگرام کے تحت۔ ذاکر حسین نے بحیثیت واردھا اسکیم کے لکھنے والوں میں سے چاہا کہ تعلیم کو عام لوگوں تک پہنچائیں اور اپنی تمام زندگی ایک سیکولر، روشن اور منصفانہ معاشرے کے لیے عوام کی تمناؤں کو اظہار کی زبان دی۔

اس عظیم شخصیت کے اس مقصد کو مدِ نظر رکھتے ہوئے جس سے یہ لیکچر منسوب ہے، میں سمجھتا ہوں میرے لیے اچھا ہوگا کہ میں استدلال اور تاریخ پر کچھ کہوں میں ابتدا ہی میں یہ وضاحت کرنا مناسب سمجھتا ہوں کہ یہاں میرے ذہن میں بنیادی طور پر انڈیا کی تاریخ ہے میں

زیرِ نظر مضمون معروف تاریخ داں پروفیسر عرفان حبیب نے ۲۸ فروری ۱۹۹۴ء کو 'چھٹے ذاکر حسین میموریل لیکچر' کے طور پر پیش کیا۔ لیکچر کا عنوان Reason and History تھا جس کو بعد ازاں اسی سلسلے کے دیگر لیکچروں کے ساتھ کتابی شکل میں شائع کیا گیا۔ یہاں اسی لیکچر کا ترجمہ شاملِ اشاعت کیا جا رہا ہے (ادارہ)۔

نے اس موضوع کا انتخاب اس لیے کیا کیونکہ مجھے یہ لگتا ہے کہ انڈیا میں تاریخ نویسی کی تمام جدید روایات، خصوصیت سے وہ روایت جو قومی دبستان کے مؤرّخین نے اس مطمحِ نظر کے ساتھ منظّم کی کہ انڈیا کی تاریخ کے مطالعے کو عقلیت، سائنسی رجحانات پر قائم کیا جائے، اس ملک میں اب اس پر سوال اٹھ رہے ہیں، لہٰذا بحیثیت مؤرّخ اپنے پیشے کے لیے جو بہتر کرسکتا ہوں وہ ان اہم نکات پر بحث جو کہ ہدف ہے معاصر حملے کا استدلال پر اپنے ماضی کو سمجھنے کے لیے۔ میں چاہوں گا کہ ابتدا میں یہ وضاحت کردوں کہ استدلال سے میرے ذہن میں کوئی فلسفیانہ تصور نہیں ہے جیسا کہ کانٹ کا تصور استدلال ہے۔ میرے ذہن میں دراصل اس کے وہ معنی ہیں جو اسے عمومی مکالمے میں دیئے جاتے ہیں۔ استدلال میرے لیے ہے دلائل اور منطق کے درمیان تطبیق اور یہ فیصلہ کہ جہاں تک ممکن ہوسکے پہلے سے قائم کردہ مقدمے کے ساتھ نہ بڑھا جائے۔ میں یہ باور کرتا ہوں کہ جو مؤرّخین اپنے ملک کی تاریخ کا یا درحقیقت کسی بھی ملک کی تاریخ کا مطالعہ کرنا چاہتے ہیں وہ قبول نہیں کرسکتے کسی بھی مقدمے کو جو کسی مخصوص مذہب، قومی یا نسلی اصولوں پر ہو، لیکن کوشش ضرور کرتے ہیں ایسے نقطۂ نظر کے اطلاق کی جو کہ لاگو کرسکے کوئی بھی شخص خواہ وہ کسی بھی پس منظر سے تعلق رکھتا ہو، کسی بھی مذہب سے، کسی بھی ملک سے۔ دوسرے لفظوں میں وہ کوشش کرے کہ اپنے ملک کی تاریخ عالمی رائج طریق پر دیکھے: انڈیا کی تاریخ کے مطالعے میں طریقۂ کار، افغانستان کی تاریخ یا انگلینڈ کی تاریخ سے مختلف اختیار نہیں کیا جاسکتا۔ اسی طرح اسلام کی تاریخ کا مطالعہ ہندومت کی تاریخ یا عیسائیت کی تاریخ سے مختلف طریقۂ کار اختیار کرکے نہیں کیا جاسکتا۔ کوئی بھی بحیثیت مؤرّخ یہ نہیں کہہ سکتا کہ یہ مخصوص مذہب واحد سچا مذہب ہے یا یہ کہ اپنے ملک کے بارے میں صرف اس کا نظریہ ہی قبول کیا جانا چاہیے۔ سنجیدہ مؤرّخین کو ہمیشہ یہ یاد رکھنا چاہیے کہ جب پہلی جنگِ عظیم کا آغاز ہوا اس وقت انگریز مؤرّخین میں عظیم ناموں کے حامل مؤرّخین نے ایک بیان میں کہا کہ اس کی غلطی پورے طور پر جرمنی اور جرمن مؤرّخین پر عائد ہوتی ہے، بشمول تمام بڑے ناموں کے، انہیں رد کیا گیا اس دعوے کے ساتھ کہ تمام تر ذمّے داری مکمل طور پر فرانس اور انگلینڈ پر آتی ہے۔ یہ بات واضح کرتی ہے کہ کتنا آسان ہے ہمارے لیے غیر عقلیت پسندانہ شاونیت کی طرف پھسل جانا، جہاں مؤرّخین ان ممالک کے مطابق واقعات کی توجیہات میں طرف داری کرنے لگتے ہیں جن سے

وہ تعلق رکھتے ہیں۔ ہمارے لیے انڈیا میں یہ ایک تنبیہ کی حیثیت رکھتی ہے کہ انڈیا کے ماضی کا مطالعہ اس طرح نہیں کرنا چاہیے جو ہم سمجھتے ہیں کہ آج کل کے پبلک تعلقات کے لیے ضروری ہونا چاہیے۔ اس تنبیہ پر توجہ دیتے ہوئے ہمیں چاہیے کہ جہاں تک ممکن ہو 'انڈیا' کے اس کے اپنے تصور پر توجہ دیں۔

انڈیا ایک ملک ہے، ایک قوم بھی، لیکن تمام ممالک قومیں نہیں ہوتی ہیں۔ درحقیقت تمام جغرافیائی دائرۂ عمل ممالک بھی نہیں ہوتے۔ ایک تاریخی عمل ہے جس کے ذریعے جغرافیائی دائرۂ عمل ممالک کی شکل اختیار کر لیتے ہیں اور مزید تاریخی عمل کے نتیجے میں ممالک قوم بنتے ہیں۔ جیسا کہ ہم جانتے ہیں، برطانیہ کے کیس میں جہاں اس بارے میں کوئی بھی اختلاف نہیں ہے کہ برطانوی جزیرہ جغرافیائی طور پر یورپ سے علیحدہ ہے۔ لیکن جس وقت رومن نے برطانیہ پر قبضہ کیا انگلینڈ اس وقت ایک ملک نہیں تھا۔ لہٰذا انگریز مؤرّخین، رومن انگلینڈ کی بات نہیں کرتے بلکہ وہ رومن برطانیہ کے بارے میں بات کرتے ہیں۔ انگلینڈ نے بحیثیت ایک ملک اس وقت شکل اختیار کی جب قدیم انگریزی اس کی زبان قرار پائی اور یہ نویں صدی سے قبل کی بات نہیں۔ لیکن اس وقت بھی وہ ایک قوم نہیں بنی تھی یہاں تک کہ سولہویں صدی میں ٹیوڈور (Tudor) بادشاہت کے تحت ایک قومی ریاست کی حیثیت اختیار کی۔

اسی طرح پہلی دفعہ انڈیا کا بحیثیت ایک ملک تصور چھٹی صدی قبل مسیح سے پہلے نہیں کھینچا جاسکتا، سولہا مہاجن پادس (Mahajanapadas) کے جدول کے ساتھ اور یہ غالباً تیسری صدی قبل مسیح سے زیادہ پرانی بات نہیں جب اشوک کے دور کے چھوٹے ستونی فرمان جمبودیوپ (Jambudvipa) کو ایک واحد ملک کہتے ہیں۔ انڈیا بحیثیت ایک قوم تصور، دوسری جانب بہت جدید ہے۔ یہاں سے ضرور کسی کو 'قوم' کی تعریف کی طرف رجوع کرنا چاہیے خصوصاً جان اسٹیورٹ مل کی بیان کردہ جو زور دیتا ہے کہ ایک ملک اس وقت قوم بنتا ہے جب اس کے لوگ یہ سوچنے لگتے ہیں کہ ان پر حکمرانی صرف ان لوگوں کی ہو جو ان میں سے ہیں۔ جہاں اس سیاسی اتحاد کا شعور موجود نہیں ہے، وہاں ایک قوم تا حال پیدا نہیں ہوئی۔ لہٰذا ایک ملک کا تصور مختلف ہے ایک قوم سے، میرا اس ضمن میں پسندیدہ مقولہ رام موہن رائے کا ہے جنہوں نے ۱۸۳۰ء میں کہا 'انڈیا کبھی بھی ایک قوم نہیں ہوسکتا کیونکہ یہ مختلف ذاتوں میں منقسم ہے۔' اس میں انہوں

نے شامل نہیں کیا 'اور برادریاں' کو، جبکہ وہ ایسا کر سکتے تھے۔ کشو چندر سین ۱۸۷۰ء میں انگلینڈ میں دیئے گئے اپنے لیکچروں میں کہتے ہیں انڈیا ایک قوم بن رہی ہے جیسا کہ وہ اپنے قدیم غیر عادلانہ اور تقسیم کے خلاف جدوجہد کر رہی ہے، اور یہ آگہی جدید تعلیم کے ذریعے سماجی اصلاح کی ضرورت کے تحت ہے۔ اس نے برطانیہ کو مخاطب کرتے ہوئے بڑی سادہ دلی سے کہا کہ وہ انڈیا کو ایک قوم بننے میں مدد دے۔ تو واضح طور پر انڈیا کی بحیثیت قوم تشکیل حالیہ مظہر ہے۔ دراصل انڈیا ایک قوم بن سکا اپنے ماضی کی ثقافت کے غیر عادلانہ حصے کو بڑی حد تک رد کر کے۔ وہ ایک قوم بن سکا اپنے پچھلے کارناموں پر فخر کا احساس پیدا کر کے۔ یہ دوعمل جس میں ایک طرف ہم فخر محسوس کرتے ہیں اس پر جو کچھ ہماری تہذیب نے ماضی میں کیا اور ساتھ ہی ساتھ اس پر خفگی محسوس کرتے ہیں جس نے ہمیں منقسم رکھا، یہ غیر منفک عناصر ہیں انڈیا کو ایک قوم میں ڈھالنے میں، میں اس بات پر بحث کرنا پسند کروں گا کہ یہ دونوں رجحانات بھی بہت ضروری ہیں جب ہم اپنے ماضی کا تجزیہ استدلال کی بنیاد پر کرنا چاہیں۔

یہاں بلاشک وشبہ جانے مانے مؤرّخین ہیں جو تاریخ کو داستان گوئی کے طور پر لیتے ہیں اور انہیں سبب ومسبب و تجزیہ کرنے کی کوئی وجہ نظر نہیں آتی۔ لہٰذا تاریخ ان کے لیے مبینہ طور پر کوئی عظیم پیغام نہیں رکھتی۔ مثلاً فشر (Fisher) دعویٰ کرتا ہے کہ اسے تاریخ میں وسیع آہنگ نظر نہیں آتا۔ لیکن ہمیں یہ بھی یاد رکھنا چاہیے جو مارک بلوخ (Marc Bloch) غالباً اس صدی کا عظیم مؤرّخ جرمن کے ہاتھوں سزا پانے سے قبل اپنی آخری کتاب 'Historian's Craft' میں کہتا ہے کہ تاریخ کوئی معنی نہیں رکھتی جب تک کہ اسے اس حوالے سے نہ دیکھا جائے کہ اس کا کوئی استعمال ہے۔ یقیناً ہمیں اپنی تاریخ کو پیچھے پلٹنا چاہیے یہ جاننے کے لیے کہ ہم سے کن غلطیوں کا ارتکاب ہوا تاکہ ہم ان کے دوبارہ مرتکب نہ ہوں، اور یاد رکھیں کہ ہم ماضی میں کیا کچھ حاصل کرنے میں کامیاب ہو سکے تاکہ پُراعتماد ہوں مستقبل کا سامنا کرنے کو۔ چنانچہ تاریخ کا کردار رہا ہے ہماری قومی تشکیل میں، اب تک یہ ہمیں بتا چکی ہے کہ ہمارے ماضی کی ثقافت میں کیا قبیح چیزیں تھیں، برطانوی استعماریت نے کس طرح انڈیا کا استحصال کیا، لہٰذا استعماریت کی کیوں مخالفت کرنی چاہیے اور کیوں ہم ایک قوم کی صورت میں متحد ہوں۔ یہ بات باعثِ حیرت نہیں ہے کہ ابتدائی قوم پرستوں میں تاریخ سے بہت شغف پایا جاتا تھا۔ رمیش چندر دت

کو بھی کی اس جارحانہ مخالفت میں (اور اس حقیقت کے ساتھ بھی کہ اب یہ دونوں مخالفین وفات پا چکے ہیں) کسی کی طرفداری کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ آپ، شاید آگے چل کر، ان شدید مقابلہ بازوں کو بحیثیت شریکِ کار کے دیکھ رہے ہوں ___ وہ شریکِ کار جو آئینی جمہوریت کی جڑوں کو کھوکھلا کرنا چاہتے ہوں، ایک اوپر سے کام کرتے ہوئے اور دوسرا نیچے سے۔

مستقبل کی ترقی کا میدان؟

میری اپنی اُمید یہ ہے کہ آزاد ہندوستان کے پہلے عشرے کا مطالعہ، بوڑھے اور جوان، ہندوستانی یا باہر کے، مؤرخین کے لیے مستقبل میں حقیقی ترقی کا میدان بن جائے گا۔ ۱۹۵۰، ۱۹۶۰، ۱۹۷۰ کی دہائیوں کا ہندوستان ___ یہ ایک غیر معمولی ملک تھا جو غیر معمولی دلچسپ وقت سے گزر رہا تھا۔ یہ ایک غیر فطری قوم تھی۔ اور ایک غیر امکانی جمہوریت۔ اس سے پہلے کسی بھی اتنے وسیع اور گوناگوں معاشرے نے اپنے آپ کو ایک واحد علاقائی اکائی بنانے کی کوشش نہیں کی تھی - نہ ہی اس سے بیشتر ایک آبادی، جو اس قدر غریب اور جاہل ہو، نے اپنے سیاسی نظام کی بنیاد آفاقی بالغ رائے دہی پر استوار کی تھی۔

بحیثیت ایک سیاسی تجربے کے، جمہوریہ ہندوستان کا نہ کوئی ثانی ہے نہ پیشرو۔ مگر، جیسا کہ میں نے نشاندہی کی، ایک سماجی اور معاشی ہلچل بھی تھی۔ ایک سماج جس کی بنیاد اختلاف پر تھی وہ حقوق کے اصولوں پر رہنا سیکھ رہا تھا - ایک معیشت جس کی بنیاد زمین پر تھی وہ پیداواری سرگرمیوں کی دیگر شکلوں میں وسیع ہو رہا تھا۔ الحاق کی مختلف ریاستوں، اور ان میں مختلف علاقوں اور ضلعوں میں یہ تبدیلیاں اپنے آپ کو مختلف طریقوں سے عیاں کر رہی تھیں۔ زبان، سماجی ڈھانچے، اور ماحولیات کا فرق مختلف مقامی اور علاقائی تاریخوں کو جنم دے رہا تھا، ان سب کا اظہار ایک وسیع، مربوط تاریخِ ہندوستان کے دائرے میں ہو رہا تھا۔ ان تاریخوں میں بعض اوقات تنازعات اور اختلافات نمایاں ہوتے۔ بعض دیگر وقتوں میں اتفاق اور تعاون۔ مختلف سماجی گروہوں کے دعووں اور خواہشات کا اظہار براہِ راست ان کے ذریعے، اور بالواسطہ فنکاروں، مصنفین، موسیقاروں اور فلمسازوں کے ذریعے ہو رہا تھا۔

۱۹۴۷ء کا سال ہندوستانی تاریخ میں ایک اہم موڑ کی حیثیت رکھتا ہے - جیسا کہ، اس سے کہیں پہلے، ۱۷۵۷ء کا سال۔ کیونکہ، برصغیر پر نوآبادیات کا اثر وسیع اور دیرپا تھا۔ برطانوی

اپنے ساتھ پیداوار اور مواصلات کی نئی تیکنیکیں، سیاسی اقتدار کی نئی قسمیں، سماج اور ثقافت پر نئے تصورات، اور، یقیناً، ان کے اظہار کے لیے ایک نئی زبان لائے تھے۔

برصغیر کے مختلف حصوں نے برطانوی اقتدار کا یکساں تجربہ نہیں کیا تھا۔ حکمرانوں کی مداخلتیں وسیع طور پر مختلف تھیں۔ مثال کے طور پر، ایک نظامِ اراضی مشرقی ہندوستان پر تھوپا گیا، مگر ایک بہت ہی مختلف جنوب پر۔ مقامی ردِعمل بھی مختلف تھا۔ بعض وقتوں میں بعض گروہوں نے نئے اداروں کو دستبردارانہ قبولیت کے ساتھ لیا، دیگر نے عسکری مخالفت کے ساتھ، جبکہ مزید دیگر نے ایک ناقدانہ شرکت کے ساتھ۔ مزاحمت اور ملاپ کی زبانیں بھی مختلف صوبوں میں مختلف تھیں اور اکثر ایک صوبے میں بھی۔

جب ہندوستان آزاد ہوا تو برطانوی حکومت کے عہد پر، ماضی پر ایک طویل، گہری نظر ڈالنا مؤرخین کے لیے ایک ضروری ذمہ داری معلوم ہوتی تھی۔ کیونکہ، برصغیر ہندوستان کی معیشت، سماج، سیاست اور ماحولیات، نوآبادیاتی نظام کی وجہ سے ہل چکے تھے۔ اور سو (۱۰۰) مختلف طریقوں سے ہل چکے تھے۔ آپ سمجھ سکتے ہیں کہ کیوں نوآبادیاتی تجربہ اپنے تمام اختلافات اور اظہارات کے ساتھ، تاریخی تحقیق کے لیے ایک 'ترقی' کا میدان بن گیا۔ ہم اس گہری مشغولیت کے نتیجے میں پیدا ہونے والی ان بہت سی شاندار کتب اور مضامین کی حوصلہ افزائی کرتے ہیں۔ اس کے بعد بھی ہمارا اصرار ہے کہ نوآبادیات کی طرف مؤرخین کا لگاؤ زیادہ ہی دور تک چلا گیا۔

مابعدِ ۱۹۴۷ء تبدیلیاں

یہ اصرار اس خیال سے متخرج ہے کہ تبدیلیاں جو اس یادگار سال، ۱۹۴۷ء، نے واکیں، وہ کم ازکم اتنی دوررس ضرور ہیں جتنی کہ وہ جو جنگِ پلاسی کے نتیجے میں حرکت پذیر ہوئیں۔ مگر ان کے بارے میں بہت ہی کم لکھا گیا۔ ایک بار پھر، صرف تصویرکشی کی غرض سے، برطانویوں کے جانے کے بعد کے عشروں کے مغربی بنگال کی سماجی تاریخ کو لیجیے۔ ۱۹۵۰ء کی دہائی میں مشرق سے مہاجرین کا ایک بڑا بہاؤ ہوا، جس نے اس نئے شہرِ کلکتہ کے اعداد و شمارِ نفوس اور اس کی سماجی زندگی کو بدل دیا۔ ۱۹۶۰ء کی دہائی نے خوراک کی قلت اور ان پر ہونے والے ہنگاموں، حکمران کانگریس کے وقتی طور پر ماند ہونے، اور نکسل باڑی (Naxalite) تحریک کے اُبھرنے کا

مشاہدہ کیا۔ ۱۹۷۰ء کی دہائی کا آغاز دو طرح کے کمیونسٹوں کے درمیان خونی جنگوں سے ہوا، ایمرجنسی کے ساتھ جاری رہا، اور اختتام کانگریس پر لیفٹ فرنٹ کی پُرزور انتخابی فتح کے ساتھ ہوا۔ ۱۹۸۰ء کی دہائی نے دیہاتوں میں زرعی اصلاحات اور سیاسی عدم مرکزیت [کی پالیسی] کے ذریعے سی۔پی۔ایم کے اقتدار کو مضبوط ہوتے دیکھا۔ ۱۹۹۰ء کی دہائی میں بنگالی کمیونسٹوں کے شہر- مخالف (Anti-urban) تعصب کے جزوی طور پر پلٹنے کا آغاز ہوا۔ موجودہ عشرے میں یہ پلٹاؤ، غیر متوقع اثرات کے ساتھ (جیسا کہ زمین کے حصول کے بارے میں تلخ جنگوں میں) مزید جاری ہے۔

یہ عیاں، نحیف، حقائق ہیں، جو اس شخص کی جانب سے قلمبند کیے گئے ہیں جو بنگالی نہیں پڑھ سکتا اور جو بنگال کو اچھی طرح جانتا بھی نہیں۔ مگر کبھی ___ یا اگر ___ تربیت یافتہ مؤرخ ان میں جان ڈالے، تو کون کہے گا کہ مابعدِ نوآبادیات بنگال کی تاریخ نوآبادیاتی بنگال کی تاریخ سے کم دلچسپ ثابت ہوگی؟ ایسا دکھائی دیتا ہے کہ سیاسی اور معاشی محاذوں پر یہ ذرا کم ہنگامہ خیز رہی ہے۔ اور ابھی ہم نے ثقافتی حصے کا ذکر ہی نہیں کیا ہے۔ کیونکہ، ان سالوں کے مغربی بنگال نے ستیہ جیت رے اور رتو یک گھاٹک [Rithwik Ghatak] کی فلموں، اتپال دت (Utpal Dutt) کے ڈراموں، اور سنیل گنگو پدھیائے (Sunil Gango Padhyay) اور سبھاس مکھوپدھیائے (Subhas Mukhopadhyay) کی کہانیوں سدہن دتا (Sudhin Dutta) کی شاعری کی نمائش بھی کی ہے۔

مجھے یہ بھی اُمید ہے کہ ہندوستان کے دیگر حصوں کی مابعدِ نوآبادیات تاریخیں بھی اتنی ہی دلکش ہوں گی۔ کرناٹک کی ریاست، جسمیں میں رہتا ہوں، نے بھی یقیناً اپنی چکردار سواری کے مزے لیے ہیں۔ یہاں، آزادی کے پہلے عشرے میں سمکتہ (Sumyukta) کرناٹک تحریک، یہ جدوجہد کہ ایک واحد سیاسی اکائی قائم کی جائے جس میں تمام کناڈا (Kanada) بولنے والے رہ سکیں، حاوی رہی۔ دوسرے عشرے میں ریاست کے جنوبی حصوں کے وکالیوں (Vakkaligas) اور شمالی لینگائیوں (Lingayats) کے درمیان سیاسی برتری کے لیے کھینچا تانی غالب رہی۔ تیسرے عشرے میں دیکھا گیا کہ ان دو بنیادی ذاتوں کو وقتی طور پر قدامت پسند مسلمانوں کے ایک اتحاد نے پیچھے چھوڑ دیا۔ چوتھے عشرے میں (جیسا کہ بنگال اور دیگر

مقامات پر بھی) کانگریس کے تسلط کا خاتمہ، اور ایک پنچائتی راج کا دلچسپ مگر بالآخر ناکام تجربہ دیکھنے میں آیا۔ پانچویں عشرے میں سافٹویر (Software) صنعت کی متاثر کن پھلانگیں، ایک زرعی سرمائے کی صنعتی پیداوار اور زمین، جائیداد کی خرید وفروخت کی جانب حرکت پزیری، اور ہندو۔ مسلم تشدد میں اضافے کا مشاہدہ کیا گیا۔ چھٹے عشرے میں بنگلور کے بحیثیت بیرونی سرمایہ کاری کی پسندیدہ منزل اور غیر مثالی سطح کی بدعنوانی کا اُبھرنا غالب رہا۔

اگر اس دور کو بحیثیت مجموعی لیا جائے تو سیاسی اور معاشی تبدیلیاں گہری تھیں، اور ان کے ثقافتی اظہارات مختلف اور پر جوش۔ کیونکہ جدید کرناٹک کی تاریخ میں بھی، دیگر چیزوں کے ساتھ، یو۔آر۔ اننتھا مورتی اور دیوانور مہادیوا کی کہانیاں، گردش کرناتھ، چندرشیکر کمبار، اور کے۔وی سوبانا (K V Subanna) کے ڈرامے، راج کمار اور گرش قاصر والی کی فلمیں، اور کوومپیو (Kuvempu) اور ادیگا (Adiga) کی شاعری شامل ہیں۔

علمی چلن مفکر کو مائل کرتا ہے کہ وہ برطانوی راج کے دور پر توجہ مرکوز کرے۔ سیاسی سانجھے داری اس کو مائل کرتی ہے کہ وہ ماضی قریب پر فوری اور بامقصد فیصلے صادر کرے۔ مگر یہ بُلاوے ان کی مجبوریاں نہیں ہیں۔ ان سے اپنے آپ کو روکا جاسکتا ہے، اور لازمی طور پر روکنا چاہیے۔ بحیثیت ایک عام شہری کے ہم شاید لازماً سویڈن اور برطانیہ میں زیادہ مطمئن ہوں - مگر بحیثیت ایک مؤرخ کے ہم سوائے ہم عصر ہندوستان کے اور کہاں رہنا اور کام کرنا چاہیں گے؟ کئی آرکائیوز موجود ہیں جن میں گھسنے کی ضرورت ہے، کئی کہانیاں ہیں جن کو ترتیب دینے اور لوگوں تک پہنچانے کی ضرورت ہے۔ اپنی پیٹھ کو ان آرکائیوز اور ان کہانیوں سے موڑنا ایسے ہی ہے جیسے کہ دنیا کے سب سے دلچسپ ملک میں رہتے ہوئے اس موقع کو گنوانا۔[۲۱]

چاہے آپ ایک سیاسی مؤرخ، ایک سماجی مؤرخ، ایک نسائی مؤرخ، ایک ماحولیات کے مؤرخ، ایک فلم کے مؤرخ، ایک ادب کے مؤرخ ہوں___ مجموعی طور پر آپ تاریخ کی کسی بھی شاخ یا طرز سے اپنی وفاداری برتتے ہوں، نوآبادیاتی دور پر کام کرنے سے منافع گھٹ رہا ہے۔ ۱۹۴۷ء کے بعد آزاد ہندوستان اور اس کی ریاستوں اور علاقوں کی تاریخ، بآسانی اتنی ہی دلچسپ ہے جتنی کہ برطانوی ہند اور اس کے صوبوں اور ریاستوں کی تاریخ ۱۹۴۷ء سے پہلے۔ اور یہ اتنا ہی کم مطالعے میں آئی ہے۔ کیوں چارسوویں کتاب نوآبادیاتی بنگال کی سماجی تاریخ کے

نے انڈیا کی قدیم تہذیب پر لکھا اور یہ غالباً انڈیا کی معاشی تاریخ پر اب تک عظیم لکھنے والوں میں ہے۔ دادا بھائی نوروجی نہ صرف اعلیٰ پائے کے ماہرِ معاشیات تھے بلکہ انہوں نے اپنے آپ کو اعلیٰ پائے کا معاشی مؤرخ بھی ثابت کیا جیسا کہ جیسا کہ انہوں نے کھوج لگایا وسائل کے اخراج کے ارتقا کو اور یہ کہ کیسے برطانوی اقتدار نے انڈیا میں غربت کو بڑھاوا دیا۔ اور وہ انڈیا کے ایک جدید ملک کی حیثیت سے ترقی پانے میں کیسے مزاحم رہی۔ یہ یقینی طور پر مادہ ہے استدلال کے حامل طریقۂ کار کا ہماری تاریخ پر۔ اس کا مطلب ہے کہ ہم اپنے ملک کو ایک وسیع ثقافتی روایات کے حاصل کے طور پر لیں اور اسے دنیا کے ایک حصے کے طور پر بھی دیکھیں۔ انڈیا کبھی بھی ایک قوم نہیں بن سکتا تھا اگر جدید خیالات وہاں نہ پہنچے ہوتے۔ نہ صرف انڈین شاونیت یا اسلامی بنیاد پرستی کے جدید حامیان کے حلقے بلکہ دوسرے بھی اصرار کرتے ہیں ان نظریات کو قدیم فلسفوں اور قدیم ثقافتوں میں ڈھونڈنے پر، ایک ایسی تخفیف شدہ ہیئت میں جو محض ظاہر داری، صل مدعا سے محرومی میں سکڑ چکی ہے۔ یہاں تک کہ ظاہری قیاس کے حقائق بھی اکثر نہیں دیکھے جاسکتے حقیقی مندرجات کی جانچ پڑتال اور قبل از جدید نظریات کے مواد سے۔ ابتدائی ثقافتوں کے نظریاتی نظام میں جو بہتر تھا وہ صرف عارضی، بکھرا ہوا یا ضمنی تھا جو کہ جدید مغرب میں ۱۷۸۹ء یں فرانسیسی انقلاب سے انیسویں صدی کی سوشلسٹ تحریک تک ثقافت کا مرکزی مدعا بن گیا۔ مغرب میں اس نظریاتی مرکزی طاقت کی موجودگی ماننے سے یہ بحث کرنا بے فائدہ ہوگا کہ جدید انڈیا کی نمو علیحدہ سے اس کے تشکیلی اثرات کے بغیر ہوسکتی ہے۔ یہ اکثر محسوس کیا جاتا ہے کہ مارکس کے بعد، مغربی اثرات کو تسلیم کرنا اور نوآبادیات سے منسوب کرنا کسی قسم کے 'اصلاحی کردار' کو ہماری قومی نفسیات کے لیے قابلِ ذلت ہے اور اس سے بچنا چاہیے۔ لیکن یہ صرف شترمرغ کی طرح آنکھیں بند کر لینے جیسا ہے۔

ہم مائل رہے ہیں کہ صفات اور عظمت کو صرف اس طرف کی انڈیا کی موجودہ سیاسی سرحدوں کے تناظر میں دیکھیں۔ ایسا یقیناً سیاسی سرحدوں کا مسلک ہے جیسا کہ ۱۹۹۲ء میں انڈین کونسل آف ہسٹاریکل ریسرچ جس کا کہ میں اس وقت چیئرمین تھا اکبر کی چار سو پچاس سالہ سالگرہ کی یاد منانے کا فیصلہ کیا، ہمارے کچھ بی۔ جے۔ پی کے دوستوں نے دلیل دی کہ اکبر کا انڈیا سے تعلق نہیں تھا کیونکہ وہ عمر کوٹ میں پیدا ہوا تھا جو کہ پاکستان سے تعلق رکھتا ہے۔

یہ کوئی استثنائی بھول چوک نہیں تھی۔ تمام دنیا میں بشمول پاکستان کے شعبۂ آثارِ قدیمہ میں جس چیز کو وادیٔ سندھ کی ثقافت کہا جاتا ہے، ہمارے سرکاری آثارِ قدیمہ میں وہ 'ہڑپہ' ہو گیا گویا یہ عظیم سیاسی اہمیت کا حامل نکتہ ہے، ہر چند کہ ہڑپہ بھی پاکستان میں ہی ہے! ہم ہمیشہ اس بات پر مضطرب رہتے ہیں کہ کسی نہ کسی طرح اپنی طرف کی ۱۹۴۷ء کی سرحدوں کی عہدِ پارینہ کی عظمت کا دعویٰ کر سکیں۔ قبل از ۱۹۴۷ء ہمیں وادیٔ سندھ کی ثقافت پر کسی اور کی طرح اتنا ہی فخر تھا، اب ہم کو کہا جا رہا ہے کہ گہری توجہ مرکوز کریں خصوصیت سے مغربی یو۔ پی اور ہریانہ کی منقش خاکی ظروف سازی کی ثقافت پر، جب یہ بات پیشہ ور مؤرخین اور ماہرینِ آثارِ قدیمہ کی سطح تک پہنچ گئی تو ہمیں انڈیا کی نصابی کتب میں تواتر سے یہ پڑھتے ہوئے حیرت زدہ نہیں ہونا چاہیے کہ انڈیا کی تاریخ ہمیشہ غیر ملکیوں کے ہاتھوں خراب ہوئی۔ مسلمان غیر ملکی ہیں، وہ انڈیا کی تاریخ ۱۲۰۰عیسوی سے بگاڑ رہے ہیں اور بحث ہے کہ آیا انڈیا غیر ملکی تسلط میں ۷۰۰ سال رہا یا ۲۰۰ سال رہا۔ جو کہتے ہیں ۷۰۰ سال وہ دہلی سلاطین اور مغل بادشاہوں کو غیر ملکیوں کے طور پر برتتے ہیں۔ پروفیسر ارجن دیو نے اپنے ایک نوٹ میں یہ تبصرہ کیا کہ مسلمانوں کے بارے میں جب ایسے بیانات کی نصابی کتب میں سرکاری طور پر ہمت افزائی نہیں کی جاتی، ایسے میں نصابی کتب کے مصنفین یہ میلان رکھتے ہیں کہ انڈیا کی ثقافت کی تمام خامیوں جیسا کہ عورتوں کو الگ تھلگ رکھنا، ستی اور دوسری برائیوں کو منسوب کر دیا جائے ہن کی تاخت و تاراج سے اس حقیقت کے باوجود کہ یہاں پر کوئی بھی ایک ایسا ہن حکمران نہیں ہے جسے اس طور شناخت کیا جائے۔ (تورمن (Toramana) اور مہروکھولا (Mihirokula) نے اپنے کتبوں میں کبھی بھی اپنے آپ کو ہن نہیں کہا۔)

حقیقت یہ ہے کہ دنیا کا کوئی بھی ملک غیر ملکی حملوں سے آزاد نہیں رہا، خواہ وہ چین ہو، انگلینڈ، فرانس یا روس۔ دورِ جدید سے قبل یہ غیر ملکی حملہ اپنے فوری تباہ کن نتائج کے ساتھ ایک ایسا ذریعہ تھے جس سے ثقافتی باروری ہوئی اور ٹیکنالوجی کا نفوذ ہوا۔ تیرہویں صدی کی منگولوں کی عالمگیر شہنشاہیت، ٹیکنالوجی کی منتقلی کا عظیم ذریعہ تھی باوجود یہ کہ اس کی پیدا کردہ دہشت کے۔ بارود، مقناطیسی قطب نما، چھاپہ خانہ، چرخا۔ تمام چین سے وسط ایشیا اور پھر یورپ منتقل ہوئے ان راستوں کے ذریعے جو خانہ بدوشوں کی یلغار کے نتیجے میں کھلے تھے اور اس نے

ٹیکنالوجی کی ترقی کی ان بنیادوں کو قائم کیا جس نے جاگیرداری نظام کی بنیادیں کھوکھلی کیں اور جدید یورپ کے بیج بوئے۔ یہ کیسے کہا جاسکتا ہے کہ انڈیا کی ثقافت نے بیرونی حملوں سے کوئی بھی فائدہ نہیں اٹھایا (یادرکھیں گندھارا آرٹ، یونانی علم ہیئت، فارسی ادبیات اور مصوری) یا یہ کہ اسے اپنے آپ پر چھوڑ دیا جاتا، انڈیا وہ ناموری حاصل کرسکتا تھا جو کہ اب تصور نہیں کی جاسکتی اور جسے صرف بیرونی فتوحات نے ہم سب کو محروم کردیا۔

ہم عہدِ وسطیٰ سے قبل کے بارے میں بھی ایک نقطۂ نظر رکھتے ہیں جس میں یہ غیر عقلی رجحان غالب ہے۔ ہمیں دعوت دی جاتی ہے کہ انڈین قوم کا عہدِ پارینہ سے سراغ لگائیں، تقریباً وادیٔ سندھ کی تہذیب تک اور یہ باور کریں کہ ہندومت اپنی بنیادی اساس میں تاریخی طور پر ارتقا پذیر ہوا بلکہ اس کی تمام جڑیں وادیٔ سندھ کی تہذیب اور رگ وید عہد میں ہیں اور یہ کہ اساسی طور پر انڈیا کی ثقافت تمام ممکنہ منتہائے کمال (بشمول ویدک علم ریاضی!) حاصل کرچکی تھی۔ اپنے اس کہنہ ماضی میں اس قسم کا تنگ نظر دعویٰ گاہے بگاہے بہت زور وشور سے مچایا جاتا ہے، بدقسمتی سے یہ انڈیا کے مؤرخین اور ماہرینِ آثارِ قدیمہ کی بڑھتی ہوئی تحریروں میں اکثر مضمر ہے۔ کوئی اسے 'آریوں کا گھر انڈیا' کے حوالے سے اس حسنِ ظن کی توضیح لے سکتا ہے جو کہ انڈیا کے چند مؤرخین اور ماہرین آثارِ قدیمہ میں بہت عام ہو چکا ہے جب آر۔سی مجمدار بھارتیہ ودیا بھون سیریز (The History and Culture of the Indian People) کی تدوین کررہے تھے، کے۔ایم۔منشی جو کہ اس سیریز کے سرپرست تھے، ان سے یہ کہنے کو کہا کہ آریا انڈیا سے باہر گئے تھے۔ آر۔سی مجمدار انڈیا کی قدیم عظمت، بشمول اس کی نوآبادیات کے بارے میں بہت کچھ لکھ چکے تھے، لیکن وہ ایسی فرضی حکایت کو قبول نہ کرسکے انہوں نے آریاؤں پر بہت معلوماتی باب تحریر کیا، لیکن ان پر ضمیمہ شامل کرنے پر زور ڈالا گیا جس میں آریاؤں کے مقامی طور پر ظہور کے دعوے کو آگے بڑھایا گیا ہو۔ اس زمانے میں یہ ایک مخصوص طرزِ عمل سمجھا گیا۔ آج کل میں خائف ہوں کہ آریاؤں کا گھر انڈیا کا تصور نیم سرکاری عقیدہ بننے جارہا ہے۔ ۱۹۷۹ء میں جب اپنے دوسرے جنم میں جن سنگھ انڈیا کی سرکار میں بہت اہمیت اختیار کرگئی اور آر۔ایس۔ایس کے تشکیل کردہ Indian History and Culture Society کا دوسرا اجلاس منعقد ہوا۔ اس کے صدر، پروفیسر خلیق احمد نظامی نے

مورّخین کو مخاطب کرتے ہوئے کہا کہ وہ نظر رکھیں 'یہ کیا ساعت ہے' بادی النظر میں گھنٹہ بج چکا ہے، ایک نئے رجحان کے لیے جو کہ ابتدائی سائنسی رجحان سے مختلف ہے اور پروفیسر بی۔بی۔لال (B.B.Lal)، نے اس تبدیلی وقت پر ردِعمل دیتے ہوئے اور گھڑی پر شک کی نظر ڈالتے ہوئے، ایک مقالہ لکھا جو کہ ۱۹۸۱ء میں سوسائٹی کی اسی جلد میں بعنوان Bias in Indian Historiography شائع ہوا جس میں اس نے انڈو۔یورپین زبانوں کے غیر ملکی اور انڈیا کے منبع کو ایک ہی سطح پر رکھا ہے۔تو جو چیز ۱۹۵۰ء میں ایک مخصوص طرزِ عمل تھا اور عملی طور پر آر۔سی۔مجمدار کے لیے نا قابلِ قبول۔وہ اب زیادہ قدر کے ساتھ سائنسی طریقہ کار کے تحت انڈو یورپین زبانوں کے نفوذ کے رجحان کے ساتھ پیش کیا گیا۔چیزیں اس حد تک آگے بڑھ چکی ہیں کہ ڈاکٹر۔ایس۔آر۔راؤ، ایک جانے مانے ماہر آثارِ قدیمہ نے ویدک سنسکرت کی بنیاد پر وادیٔ سندھ کے رسم الخط کے مطالعے کو توثیق کے لیے پیش کیا۔باوجود مہادیون کی تنقید اور سنجیدہ ماہرِ لسانیات کے۔راؤ کے خطِ رموزی کو پڑھنے کے دعوے کو مسترد کرنے کے، اس کا مطالعہ سرکاری آرکیولوجیکل سروے آف انڈیا کے لوتھل پر پمفلٹ میں ایک غیر متنازعہ اور بغیر کسی استفسار کے سامنے آیا۔اگرچہ اس کے خطِ رموزی پڑھنے کی دریافت کا نتیجہ ہوگا سنسکرت کو ایک بہت قدیم یک رکنی لفظ کی زبان بنا دینا، یہ ہمارے کلچر کے لیے بہت کچھ کہتا ہے کہ آیا ہم تیار ہیں سنسکرت اور اس کی عظمت کو قربان کرنے کے اگر اس سے یہ ثابت ہو جائے کہ وادیٔ سندھ کی تہذیب کے لوگ آرین تھے۔اسی کتاب Bias in Indian Historiography میں کے۔سی۔ورما کا طویل مقالہ ہے جو کہتا ہے کہ دراوڑوں کی اپنی کوئی زبان نہیں تھی اور سنسکرت نے دراوڑ زبانوں سے کچھ نہیں لیا ہے۔یعنی ہم اب اپنے درمیان درحقیقت ایک اختلافی بحث کا آغاز کر رہے ہیں اس بات پر زور دے کر کہ انڈو یورپین یا آرین انڈیا سے گئے تھے اور یہ کہ دراوڑ کا کوئی عظیم ماضی نہیں ہے جس کا کہ وہ دعویٰ کر سکیں، ماسوائے ایک کے جو کہ شمالی انڈیا (آرین) کلچر کے آغوش میں ہے۔

ہمارے علمی حلقے کے 'نیو آرین' یہ بھول جاتے ہیں کہ کوئی بھی ایسی واحد نسل نہیں ہے جس سے انڈو یورپین کی شناخت ہو سکتی ہو اور یہ کہ زیادہ تر انڈین اور مشرقی ایرانی لمبے سر کے ہیں، افریقن اور آسٹریلین کی طرح، یورپین، سلاو اور مغرب ایرانیوں کی طرح چوڑے سر کے نہیں

جن سے کہ ہم آرین کے طور پر اپنے آپ کو جوڑنا چاہتے ہیں۔اس وجہ سے یہ بعید از قیاس ہے کہ ایک طرف انڈو یورپین نسل تھی جس سے سلاو اور یورپین نسل ہے اور دوسری طرف انڈیا کے آرین یا ہم میں سے وہ جو یہ سمجھتے ہیں کہ وہ انڈیا کے آرین ہیں۔ وادیٔ سندھ کے تقریباً آدھے ڈھانچے اور شمالی ہند میں موجود آدھے سے زیادہ لوگوں کی درجہ بندی میڈیٹرینین قسم میں کی جاتی ہے جو کہ شمالی انڈیا میں حاوی ہے، طبعی علم البشر کے مطابق اس کی خالص نمائندگی نہ تو یورپ میں پائی گئی نہ ہی گھروال ہمالیہ (Garhwal Himalayas) میں لیکن جزیرہ العرب میں جو کہ سامی زبانوں کا مرکز ہے۔

مزید برآں لسانیات کی تاریخ واضح کر چکی ہے، اس وقت سے جب سے ڈیوڈ میکال پن (David Macalpin) نے پروٹو ایلمائٹ (Proto-Elmaite) اور دراوڑ زبانوں کے درمیان روابط کو دریافت کیا، کہ کبھی ایک لمبی زنجیر پائی جاتی تھی پروٹو ایلمو۔ دراوڑ زبانوں کی مغربی ایران سے جنوبی ہند تک جس کی قدامت نیولتھک (Neolithic) دور کے اواخر تک جاتی ہے۔لہٰذا یہ زیادہ قرین قیاس ہے کہ انڈیا کے وہ لوگ جو ۲۰۰۰ ق۔م۔ میں انڈیا میں رہتے تھے وہ پروٹو ایلمائٹ اور پروٹو دراوڑ زبانیں بولتے تھے یا وہ زبانیں جو اس سے متعلقہ ہیں، بمقابلہ کسی اور انڈو یورپین زبان کے۔ میں اور زیادہ تفصیل میں نہیں جانا چاہوں گا لیکن گلوٹو (glotto) تاریخ وار ترتیب، گھوڑے کے قدیم آثار کے باقیات اور انڈوایرانین تلفظ اور فینو یوگرائن (Finno-Ugrian) کے درمیان زبانی روابط جیسا کہ Harmatta نے معلوم کیا، کے نتیجہ میں انڈیا کی جانب انڈو یورپین زبانوں یا فرہنگ کا درجہ بدرجہ ارتقا ۲۰۰۰ ق۔م کے آس پاس بڑی حد تک تشکیل شدہ ہے۔ان تمام شواہد کی موجودگی میں زور دینا اور آگے بڑھ کر پیش کرنا جو کہ راؤ اور دوسروں نے خوش دلی کے ساتھ پیش کیا، کبھی رگ وید اور کبھی مہابھارت کو چار ہزار قبل مسیح کے دور کا قرار دے کر، اسی طرح ہے جیسا ڈارون کے نظریۂ ارتقا حیات کو اس کہانی کے ساتھ پیش کرنا کہ حضرت آدم پہلے انسان تھے۔لیکن آج کل صورتِ حال یہ ہے کہ اگر آپ اپنا اخبار کھولیں تو تقریباً ہر ہفتے یا پندرھواڑے چند لوگ یہ کہتے نظر آئیں گے کہ انہوں نے وادیٔ سندھ کے رسم الخط کو دریافت کرلیا ہے اور وہ اس کا تعلق رگ وید سے جوڑتے ہیں یا چند لوگ یہ کہتے ہیں کہ انڈین رزمیہ داستانوں میں بیان کردہ کچھ واقعات

۳۶۰۰ ق۔م میں ہوئے تھے، اسے فوری طور پر نئے سچ کی شاندار دریافت کی خبر کے طور پر دیا جاتا ہے، اور اس سے متعلق سیمینار اور کانفرنسیں منعقد کی جاتی ہیں۔ ہم دسمبر ۱۹۹۳ء میں انڈین ہسٹری کانگریس کے لیے میسور گئے، کانگریس کے فوری بعد ایک سیمینار منعقد کیا گیا اس کانگریس کے بے ادبانہ اثرات کے توڑ کے لیے اور اس بات پر زور دینے کے لیے کہ آریاؤں کا اصلی گھر انڈیا تھا۔ میرے لیے بڑی غیر متوقع بات یہ تھی کہ آج کل کے بہت سے نامور مؤرخین اور ماہرینِ آثارِ قدیمہ کے نام اس میں تھے۔ لہٰذا کوئی چیز واضح طور پر ہمارے ساتھ غلط ہے اور اسی وجہ سے میں یہ سوچتا ہوں کہ وقت آچکا ہے اس بات پر زور دینے کے لیے کہ جو چیزیں شاید مقبولِ عام ہونے کی حامل ہوتی ہیں وہ اس ملک کے لیے بہت خطرناک ہیں۔ 'آرین' اور ان کے 'انڈین گھر' سے گھرے ہونا ہمارے دراوڑ اور 'آرین' ثقافت کے ماخذ کے حامیان کے درمیان اختلاف کو بڑھا سکتا ہے، وہ اختلاف جو کہ ہماری تہذیب کی ترقی کے فہم سے غیر متعلق ہے لیکن جو نسلی گروہی تلخی کو بڑھاوے کی جانب لے جا سکتا ہے، جسے ہم پہلے ہی اپنے ملک میں حد سے زیادہ بڑھا چکے ہیں۔

ایک اور اہم میدان جس میں غیر استدلال زیادہ بڑھ بڑھ کر ظاہر ہو رہا ہے وہ انڈیا کے معاشرے کی تاریخ ہے۔ پچھلے دو سو سالوں سے ہم یہ حقیقت قبول کر چکے تھے کہ ہمارا معاشرہ خصوصاً ذات پات کا نظام غیر منصفانہ ہے۔ رام موہن رائے سے لے کر کشو چندر سین تک اور گوکھلے سے گاندھی تک ہمارا قومی شعور اور قومی تحریک پھیلی ہوئی ہے ماضی کے اسی مرکزی ادارے کی متنوع سمتوں کو رد کرتے ہوئے، لیکن اب، جیسا کہ ہم ماضی کی ثقافت کو عظمت دے رہے ہیں بغیر تحفظات، بغیر حد بندی کے، ماضی کی ان بے انصافیوں پر تنقیدوں کو ہمارے شعور سے نکالنے کی جستجو کی جا رہی ہے۔ یہ دیکھا جا چکا ہے جو ہماری تاریخ کی نصابی کتب کے ساتھ مدھیہ پردیش، راجستھان اور اُتر پردیش میں اس دور میں کیا گیا جب ان ریاستوں کے حلقۂ منتخبین نے مخصوص حکومتوں کا انتخاب کیا، جو اگرچہ بعد میں ہٹا دی گئیں اور جو شاید واپس بھی آسکتی ہیں: تاریخ میں ذات پات کے نظام پر تنقید کو یا تو نصابی کتب میں سے ہٹا دیا گیا یا پھر اس میں بہت زیادہ ترامیم کر دی گئیں۔ ان چیزوں کے ہٹانے کے خلاف احتجاج بدقسمتی سے نہ تو اتنی شدید برہمی کا اظہار تھا اور نہ ہی اتنی شدت کا حامل جس کی کہ توقع کی جا سکتی تھی۔ بہرحال

یہ پھر سے ایک مقبولِ عام کیفیت ہے یہ کہنے کے لیے کہ ہمارے ماضی کی تہذیب میں یا تو کوئی بھی بے انصافیاں نہیں یا پھر معمولی بے انصافیاں تھیں۔ اس چیز کو مغربی علمی کاموں سے بھی مدد ملی جو دیگر عوامل کی بنا پر بحث کر رہے تھے، جیسا کہ لوئس ڈیوموٹ (Louis Dumont) نے 'Homo Hierarchicus' میں کیا، جس کی فرانسیسی اشاعت ۱۹۷۰ء میں ہوئی، کہ انڈیا کی تہذیب پر مغربی رجحانات کا اطلاق نہیں ہوسکتا۔ لوئیس ڈیوموٹ نے یہ بحث کی ہے کہ معاشیات کا ذات پات کے نظام پر اطلاق نہیں کیا جاسکتا کیونکہ معاشیات بطور سائنس حال ہی میں منظم ہوئی ہے، جبکہ انڈین معاشیات نہیں جانتے تھے، تاریخ کا ذات پات کے نظام پر اطلاق نہیں ہوسکتا کیونکہ انڈیا کے لوگ تاریخ میں دلچسپی نہیں رکھتے تھے۔ جیسا کہ میں پہلے کہیں کہہ چکا ہوں، اگر یہ قابلِ قبول دلیل ہے تو آپ کسی ایسے شخص کی سوانح نہیں لکھ سکتے جس نے اپنی خودنوشت نہ لکھی ہو، یا بات نہیں کر سکتے جاگیرداری نظام کے انحطاط کے معاشی عوامل کے بارے میں، کیونکہ چودھویں اور پندرھویں صدی کے یورپ میں معاشیات کا وجود نہیں تھا۔ ڈیوموٹ یہ دعویٰ کرتا ہے کہ انڈین کلچر کو اس کی اپنی شرائط پر سمجھنا چاہیے جو کہ نظریۂ مدارج کے معنوں میں ہے اور پاکی اور ناپاکی پر قائم ہے، یہ کلی طور پر برعکس ہے استدلال کے، پھر بھی، انڈیا کے لیے خودمختار نظریاتی بنیادی ساخت پر زور دینے کی وجہ سے یہ ہمیں اپنے قومی تناظر کے لیے اطمینان بخش لگتا ہے۔ مزید برآں جتنا بھی ہم سودیشی کے بارے میں بات کریں جس لمحے ایک یورپی عالم ہماری ندرت کے بارے میں کچھ کہتا ہے۔ ہم اسے مخصوص جوش وخروش سے تھام لیتے ہیں۔ یہاں تک کہ ویبر (Weber) کی دلیل کہ ذات پات کے نظام نے حرکت پذیری کو روکے رکھا چنانچہ ثقافتی تکمیل ذات پات کے نظام کی یک رخی توجیہہ پر مبنی ہے۔ ایک اہم مضمون 'Values as Obstacles to Economic Growth in South Asia' میں مورس ڈی مورس (Mouris D.Mouris) درست طور پر نشاندہی کرتا ہے کہ ذات پات کا نظام صرف ایک سماجی ادارہ تھا وہ اسی طرح معاشی اثرات سے اثر پذیر ہوا جیسا کہ کوئی دوسرے معاشروں سے توقع رکھ سکتا ہے۔ ذات پات کا نظام خصوصیت سے اہم عنصر تھا ہمارے معاشرے کے طبقاتی استحصال کو مزید تقویت پہنچانے کا۔ یہاں میں اپنے استدلال کو دہراؤں گا جو میں کہیں اور بھی بیان کر چکا ہوں، یہ کہ ذات پات کا نظام تمام حکمراں طبقات

کے لیے خواہ گپتا شہنشاہیت ہو یا دہلی سلطنت، مغل یا ایسٹ انڈیا کمپنی، اس وقت تک استعمال میں رہا جب تک اس نے مدد فراہم کی فاضل پیداوار بڑھانے کی جو کہ نچوڑی جا سکتی تھی ادنیٰ خدمات کے حامل مزدوروں سے، ذات باہر اور نچلی ذات کا شتکاروں سے۔ وہ ایک ایسا ادارہ نہیں تھا جو فقط برہمن کو پاکیزگی کی بنیاد پر مدارج میں سب سے اونچے مرتبے پر رکھتا ہے۔ وہ ایک ایسا ادارہ تھا جس سے تمام حکمران طبقات نے فائدہ اٹھایا، خواہ وہ وشنواتی (Vishnavites) ہوں یا سائیوات (Saivites) مسلمان یا عیسائی (یا افادیت پسند)۔ لہٰذا، کہا جائے، جیسا کہ انڈیا ہسٹری کانگریس کے ایک صدر نے ۱۹۶۰ء میں کہا اور وہ جو ہم ۱۹۴۰ء میں برطانوی دور میں اپنی نصابی کتابوں میں پڑھنے کے عادی تھے کہ ذات پات کے نظام میں خوبیوں کے ساتھ خامیاں بھی تھیں، لغو ہے۔ یہ خوبیاں رکھتا تھا صرف طبقہ امراء کے لیے اور اس میں کچھ نہیں تھا ماسوائے نقائص کے نچلے طبقات اور عورتوں کے نقطۂ نظر سے۔ یہ لازمی طور سے سوال سامنے رکھتا ہے: کہ مؤرخ اپنے آپ کو کسی نقطۂ نظر سے وابستہ کرے؟ یقینی طور پر وہ ہے 'عظیم اچھائی عظیم تعداد کے ساتھ'، بالغ حقِ رائے دہی کے مطابق جسے قومی تصور کے طور پر قبول کیا جاتا ہے نہرو کمیٹی رپورٹ ۱۹۲۸ء اور کانگریس کی کراچی قرارداد ۱۹۳۱ء کے وقت سے۔' مؤرخین کو اسے ضرور زیرِ غور لانا چاہیے اور اسی حوالے سے ذات پات کے نظام اور دوسرے اداروں کے حوالے سے اپنے مؤقف کو اختیار کرنا چاہیے۔

یہ بات مجھے تیسرے نکتے کی جانب جانے کے قابل بناتی ہے جہاں دلیل کے مخالفین شد و مد سے کام کر رہے ہیں (اور وہ بہت عرصے سے کام میں لگے ہوئے ہیں)۔ مذہبی لوگ بشمول وہ مؤرخین جو مذہبی ہیں یہ کہتے رہے ہیں کہ مارکسزم تاریخ میں مذہب کے کردار کو ناکافی وزن تفویض کرتا ہے۔ ان کی تنقید کو اب اضافی برتری حاصل ہے کہ ایڈورڈ سعید (Edward Said) نے اپنی کتاب 'Orientalism' میں استعماریت پسند اور سوشلسٹ دونوں کو ایک جگہ یکجا کر دیا ہے، یہ ولیم جونز اور کارل مارکس کو ایک اور یکساں ٹوکری میں رکھنے جیسا ہے۔ جب سے اس کی کتاب ۱۹۷۸ء میں آئی ہے، جیسا کہ ڈیوموٹ انڈین استثنا کا پیغمبر بن چکا ہے، سعید ان کا پیغمبر قرار پایا جو یہ استدلال رکھتے ہیں کہ ایشیائی مذاہب اور تقاضوں کا مطالعہ لازماً ان کی شرائط پر ہونا چاہیے، نہ کہ جدید نظریات کی شرائط پر یا جدید پیمانے پر جو کہ یورپ میں پروان

چڑھا۔ سعید کی کتاب نئی بائبل کا درجہ اختیار کرگئی ہے جس سے اسلامی مؤرخین بار بار رجوع کرتے ہیں۔ آپ اس وقت تک اسلام کی تاریخ کا مطالعہ نہیں کر سکتے، اِلّا یہ کہ آپ مسلمان ہیں، اِلّا یہ کہ آپ وحی اور مسلم لاء کو قبول کرتے ہیں۔ میرے دوست پروفیسر اطہر علی برمحل یہ پوچھتے ہیں! کون کیسے مطالعہ کرسکتا ہے یہودیوں اور عیسائیوں کی تاریخ کا عہدِ نبوت میں؟ کیا یہاں بیک وقت تین تاریخیں ہوں گی۔ یعنی کہ یہودیوں کی تاریخ ساتویں صدی کے حجاز میں، کا مطالعہ یہودیت کے معنوں میں، اسی دور اور اسی علاقے کی عیسائیوں کی تاریخ کا مطالعہ عیسائیت کے مطابق اور اسی دور میں اسلامی تاریخ انہی معین معنوں میں جو گمان کے مطابق اسلام نے قائم کیں؟ حجاز کی تاریخ صرف عرب کے حوالے سے اس صورت میں دوبارہ تشکیل نہیں دی جاسکتی، ان متضاد بھول بھلیوں کی نیم تاریخ میں۔ صرف یہی نہیں، کیا میں تاریخ کا صرف وہی تصور قبول نہیں کروں گا جو کہ کسی اور کی شرائط پر قائم کیا گیا ہے، لیکن میں اس سے مزید آگے جاؤں گا۔ اگر کسی کو یہ تسلیم کرنا چاہیے کہ مذہب تاریخ میں اہمیت کا حامل ہے، تو یہ بھی کہ تاریخ بھی مذہب کے لیے اہمیت رکھتی ہے۔ مذاہب کا قیام اور نمو تاریخی وقوعے اور عمل کے طور پر ہوا ہے، لہٰذا انہیں بھی غیر جانبدار اور تنقیدی منہاجیات تاریخ کے ذریعے مطالعے کا موضوع ہونا چاہیے۔ میرا تجربہ یہاں تک کے یونیورسٹی کے سامعین کے ساتھ یہ بتاتا ہے کہ یہ بیان کہ تمام مذاہب تاریخ کا موضوعِ بحث ہیں عام طور سے پسندیدگی کی نظر سے نہیں دیکھا گیا۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ تمام مذاہب بتدریج بڑھتے ہیں۔ مذہب کا اپنی بابت نجی تصور بڑی حد تک ان معنوں سے متاثر ہوتا ہے جو اس مذہب کو ماننے والے مقدس صحیفے کو تفویض کرتے ہیں، وہ عوامل جن میں اس کے ماننے والے مختلف اوقات اور مقامات پر اپنے آپ کو پاتے ہیں اور شبیہ جو وہ مکمل کرتے ہیں (موافقت یا عداوت کی متنوع ڈگری کے ساتھ) یا وہ مذاہب جن سے وہ رابطے میں آتے ہیں۔ کوئی انڈیا کے مذاہب کی تاریخ نہیں لکھ سکتا اگر وہ پہلے سے یہ مان لے کہ ہندو روایات یا اسلامی روایات ہی صرف قابلِ قبول ہیں۔ اگر کوئی یہ مانتا ہے کہ ہندوازم ہی صرف قابلِ قبول روایت ہے، تو کسی کی یقیناً اسلام کی وہ تصویر ہوگی جو کہ مکمل طور پر غیر معتبر ہوگی اس تصویر کے جو مسلمانوں کی اپنے مذہب کے بارے میں ہے اور یہی بات دوسرے پر بھی آتی ہے۔

یہاں میں چاہوں گا کہ دو اقتباسات درج کروں، پہلا آر۔سی۔ مجمدار کا جو ہندو نقطۂ نظر

ہے اسلام کے بارے میں۔ 'ہندو آزردہ ہوئے مسلمانوں کی فتح انڈیا سے اور حسرت سے اس آگے کے دور کی طرف دیکھنے لگے جب نام آریہ ورت، آرین کی سرزمین ایک دفعہ پھر درست ثابت ہوگا، ملیچھوں (مسلمانوں) کا استحصال کرکے۔' مسلمانوں کا استحصال (اقتباس میں قوسین میں دیا گیا لفظ مجمدار نے خود درج کیا ہے) یہ واحد طریقہ تھا ہندو کبیدہ خاطری کو تشفی دینے کا (برسبیل تزکرہ اس جلد کو اعانت حاصل رہی ابتدائی ۱۹۶۰ء کی دہائی میں حکومت انڈیا کی جانب سے امداد کی صورت میں۔ پھر دوسری جانب سے ہمارے پاس اشتیاق حسین قریشی ہیں۔ ۱۹۴۷ء سے پہلے دہلی یونیورسٹی کے سربرآوردہ دانشور: 'ہندومت، اسلام کے لیے خطرناک ہے کیونکہ یہ جبلی، پُرسرار اور عمیق ہے، لیکن اپنے نتائج میں ایسا مؤثر جیسا کہ پرانے برگد کے درخت کے خاموشی سے نیچے کی طرف نمو پذیر جڑوں کے ستون کا ہمیشہ پھیلتی ہوئی شاخوں سے ہونا۔ لہٰذا واحد چیز جو آپ کرسکتے ہو اسلام کے تحفظ کے لیے وہ ہے ہندومت کے برگد کے درخت کو کاٹ دو! کیا کوئی مؤرّخین سے یہ پوچھ سکتا ہے کہ دیکھو انڈیا کی تاریخ کی جانب ان میں سے کسی ایک نقطۂ نظر 'The Other' کو قبول کرتے ہوئے۔

یہ کوئی اچنبھا نہیں ہے کہ ان باہم متناقص تصویروں میں سے کوئی بھی خواہ وہ ملیچھ یا کافر کی ہے، تاریخی اعتبار سے درست نہیں ہے۔ آر۔سی۔ مجمدار مسلمانوں کے جمہوری نظریات کی بات کرتے ہیں جو اہلِ ایمان بھائیوں کے درمیان حیرت انگیز مساوات کی جانب رہنمائی کرتا ہے اور اشتیاق قریشی بھی اسی کے زیرِ اثر بہت کچھ کہتے ہیں۔ لیکن جب کوئی ماخذ کی جانب دیکھتا ہے، خصوصاً اسی متن کی جانب جو مسلمانوں نے تیرھویں اور چودھویں صدی میں لکھا، لفظ 'مساوات' نظر نہیں آتا۔ برنی، مذہبی عالم اور مؤرّخ صرف پیدائشی سلسلۂ مراتب کا حامی تھا۔ سلسلۂ مراتب معاشرے کے لیے انتہائی اہم ہے، وہ کہتا ہے اور ایک معاشرہ جہاں اسلامی قوانین کی حکمرانی ہو وہ سلسلۂ مراتب کے بغیر نہیں پھل پھول سکتا۔ اگر کوئی مسلم متن میں ہندوؤں پر تنقید کو دیکھے خواہ وہ مفتوحانہ ہو یا راسخ الاعتقاد، ذات پات کے نظام کو کبھی تنقید کے لیے نہیں چنا گیا، جس بنیادی گناہ کی کھلے طور پر مذمت کی گئی وہ زیادہ خداؤں پر ایمان اور شبیہ پرستی تھی۔ درحقیقت امیر خسرو نے ستی کی مداح سرائی تک کی۔ آٹھویں صدی میں جب محمد بن قاسم نے سندھ پر قبضہ کیا، برہمن اس کے پاس گئے اور کہا کہ سندھ کے جاٹ گلہ بان خانہ

بدوشوں کی حیثیت سے ناقابلِ برداشت ادنیٰ درجے کی حیثیت کے حامل ہیں اور یہ کہ قانون یہ ہونا چاہیے وہ کوئی صافہ نہ پہنیں اور نہ ہی جوتے، جب بھی باہر جائیں کتے ان کی ہمراہی میں ہونے چاہئیں اور نہ ہی انہیں زین والے گھوڑوں کی سواری کرنی چاہیے، تقریباً ان ہی بندشوں کو دہرایا گیا جو منوسمرتی میں چنڈالوں کے لیے تجویز کی گئی ہیں۔ محمد بن قاسم نے ان تمام قوانین کو منظور کرلیا اور تمام لاچاریوں کی توثیق کردی۔ عربوں کے دورِ حکومت میں وہاں کوئی رعایت نہیں تھی، اس کی نشاندہی اس حقیقت سے ہوتی ہے کہ بلاذری کے مطابق امران، خلیفہ معتصم باللہ کے تحت سندھ کا گورنر نویں صدی میں حکم دیتا ہے کہ جاٹوں کو صرف اس وقت باہر نکلنا چاہیے اگر ان کے ہمراہ کتے ہوں۔ مسلمانوں کی مساوات کے لیے معرکہ آراء ہونے کی تصویر بڑی حد تک غیر تاریخی ہے۔ مسلمان اور ہندو دونوں مسلم حکمرانوں کی رعایا تھے جنہوں نے کبھی بھی ذات پات کے نظام کو چھیڑنے کے ارادے کا اظہار نہیں کیا۔ جس نے درحقیقت انہیں رسائی دلائی زیادہ فاضل مقدار پر جوکہ انہیں مہیا نہ ہوتا اس نظام کی عدم موجودگی میں۔ مزید برآں یہ نہیں بھولنا چاہیے کہ قیدیوں کو غلام بنانا، اس طرح سے جنگ کو غلام گیری سے جوڑنا بہت عام تھا۔ غلام عام طور سے مسلمان ہو جاتے تھے اور خلوص اور سیاسی مقاصد کے تحت ماتحت حکمراں طبقات میں اسلام قبول کرنے والے بھی تھے۔ چنانچہ اسلام یقیناً بڑھا تبدیلیٔ مذہب کے ذریعے، تبدیلیٔ مذہب بذاتِ خود کسی سلطان کے تحت ریاست کی پالیسی کا مقصد نہ تھا۔ برنی کے مطابق جب ایک عالمِ دین نے التمش کو تجویز دی کہ ہندوؤں کو یہ چننے کا اختیار دیا جائے کہ "یا وہ اسلام قبول کرلیں یا پھر تلوار کا سامنا کریں، لگتا تھا کہ التمش جوش وخروش سے مغلوب ہوگیا، اس کا وزیر نظام الملک جنیدی اسے علیحدہ لے گیا، اعتراض کیا کہ، یہ کیا گفتگو ہے؟ اگر ایسا اقدام کیا گیا تو کسی کے چاول میں نمک کی طرح ہم سب ذبح کردیئے جائیں گے، تو سلطان باز رہا اس خودکشانہ مہم جوئی سے۔

اسی طرح ہم دیکھتے ہیں کہ تاریخ کے اصل حقائق اس سے بہت مختلف ہوتے ہیں جو دو مختلف گروہوں کے محرکیں تصور کرنا چاہتے ہیں یہ وہ نکتہ ہے جس پر قومی دبستان کے مؤرخین عرصے سے زور دیتے رہے ہیں۔ میرا خیال ہے کہ مجھے ضرورت ہے صرف پروفیسر محمد حبیب کا حوالہ دینے کی جو اپنی کتاب Mahmud of Ghazni (1924) میں واضح طور پر یہ کہتے

ہیں: 'محمود کی ابھی بھی ایسے مسلمان پرستش کرتے ہیں جیسے ذات باہر لارڈ کرشن کی تعلیمات کی اپنے چھوٹے دیوتاؤں سے وابستگی میں۔ میرے خیال میں آج کل کے مؤرخین کے لیے ایسا جرأت مندانہ بیان دینا بہت مشکل ہوگا۔ ایسا یقیناً مسلمانوں کے ہندو ہمعصروں کے بارے میں بھی کہا جاسکتا ہے۔

یہ میرا نقطۂ نظر نہیں ہے کہ عربوں اور سلاطین کی فتوحات معیشت اور ثقافت میں کوئی تبدیلی نہیں لائیں۔ میں ڈی۔ڈی۔کوسمبی کی اس بات کو دہرانے کو ترجیح دوں گا جو انہوں نے اپنی 'Introduction to the Study of Indian History' میں ۱۹۵۶ء میں کہی، 'اسلامی چھاپہ ماروں۔۔۔تنگ نظر روایات کو توڑا نئی تکنیکوں کی ترسیل کو قبول کر کے، ممکن ہے اس بیان میں وہ اثر پذیر ہوئے ہوں۔ پی۔کے۔گوڈی (P.K.Gode) کی تحقیقات سے جو کہ استثنائی ماہر سنسکرت تھا، جنہیں آج کل مثال ہونا چاہیے غیر متعصبانہ سائنسی رجحان کی ہم میں سے بہت سوں کے لیے۔ٹیکنالوجی کی تاریخ کے مطالعے کے بعد ہم اب یہ جانتے ہیں کہ مسلمانوں کے ساتھ زاویہ قائمہ کے گیئر' ایرانی چکر' کے ذریعے جو پانی کو چڑھانے کے لیے بہت ضروری ہے ہاتھ سے چلانے والا پہیہ، چرخہ جو کہ گاندھی جی کی سودیشی تحریک کی علامت بنا متعارف ہوئے۔ موخرالذکر آلہ بھی قدیم انڈیا میں موجود نہیں تھا۔اس کا پہلا ذکر اسلامی مساحتی تاریخ ۱۳۵۰ میں ملتا ہے۔قبل ازیں ہاتھ سے چلانے والا تکلہ استعمال میں تھا۔شراب کی کشید کے لیے مسلمانوں کا ایک اہم اضافہ ایک کارگزار آلہ کشید کا طریق ہے اور پہلے ہی سے تیرہویں صدی کے اواخر میں شراب کشید کی جارہی تھی نہ صرف دہلی میں بلکہ کول (علی گڑھ) میں بھی جو کہ میرا آبائی شہر اور علی گڑھ مسلم یونیورسٹی کا مرکز ہے۔ مسلمان کاغذ بھی لے کر آئے ساتھ اس کے تمام ثقافتی، سیاسی اور مالی نتائج بھی۔قوسی اور اینٹ کی تعمیرات، محراب اور گنبد کے استعمال کے ذریعے اور چونے اور جپسم سے جوڑنے کا بنایا مسالہ صحرائی فنِ تعمیر کے نمایاں صفات تھے، جو دہلی میں قائم ہوا اور پھر یہاں سے لہروں کی صورت میں بکھرے۔ کھڈی میں پیڈل جس نے بنائی کی رفتار میں اضافہ کیا پندرھویں صدی یا اس سے قبل شروع ہوئی۔ ریشم پیدا کرنے والی صنعت بنگال کے علاوہ کشمیر میں متعارف ہوئی۔ پروفیسر آر۔ایس۔شرما یہ قابلِ غور بات پیش کرتے ہیں کہ ۳۰۰ عیسوی اور ۱۰۰۰ عیسوی کے درمیان دیہی انحطاط اور پھر شہری احیا ہوا لیکن

تیرھویں اور چودھویں صدی میں کیا ہوا تھا بڑے ٹاؤن کا تیزی سے پھیلاؤ، جس کی مثال دیکھ سکتا ہے کوئی آرکیالوجیکل سروے آف انڈیا کی تغلق آباد شہر کی ہوائی تصویر میں۔ دوسرے بڑے ٹاؤن کی سطحی باقیات اور ریکارڈ اور سیاحوں کے بیانات ہمیں سلاطین دور کے دوسرے بڑے ٹاؤن اور شہروں کا پتہ دیتے ہیں۔ نظریاتی سطح پر ہمیں یہ یاد رکھنا چاہیے کہ یونانی عقلیت پسندی اور سائنس کے ساتھ وسیع روشناسی عربوں اور ایرانیوں کے ساتھ آئی۔ وہ سائنس مزاج جسے اسلام کی یونانی مطالعے کی صورت میں بڑھاوا ملا، ہمارے پاس اک شاندار حاصل البیرونی کی مشہور کتاب 'الہند' ہے۔ ۱۰۳۵عیسوی، انڈین فلسفہ اور سائنس کی ایک بے مثال معروضی وضاحت۔ عقلیت پسندی کو اکبر کے دربار میں نمایاں احیا ملا۔ عہدِ وسطیٰ کی یونانی عرب سائنس کا آخری عظیم حاصل ہے جے سنگھ سوائی، جے پور کا حکمراں اور عظیم ہیبت داں۔ پھر ہمارے پاس فن پاروں میں اضافہ ہوئے خصوصیت سے مغل مصوری اور فنِ تعمیر میں جو بڑی حد تک منسوب ہیں اسلامی روابط سے اور آخراً مذہبی نظریات۔ دو مذاہب کی موجودگی دعوت دیتی ہے مقابلہ اور مصالحت دونوں کی، پیدا کرتی ہے کوئی ایسی چیز جو کہ بڑی حد تک یگانہ ہے ایسے مبارزت اور ردِعمل کی صورتِ حال میں، جیسا کہ دونوں مذاہب کا ردِ مطلق یک خدائی پر زور دینے کے نچلے طبقات کے مبلغین کے ذریعے مثلاً نام دیو، کبیر سین اور رائے داس اور نانک۔ سولھویں صدی کی اس بے پایاں انقلابیت اور نظریاتی اتھل پتھل کو شاید ابھی تک پوری طرح نہیں سمجھا گیا ہے۔ اس بات میں بہت دانائی ہے جو اکبر اور جہانگیر کے دور کے ایک مسلمان مذہبی عالم عبدالحق محدث دہلوی نے کہی، اپنے دادا سے بیان منسوب کرتے ہوئے: یہاں مسلمان اور کافر یا ہندو ہیں، لیکن یہاں ایک تیسری بھی قسم ہے، مواحد یا ایک خدا کے وجود پر ایمان رکھنے والے جو کہ ان میں سے نہیں ہیں اور ان کا درجہ اور حیثیت اس وقت تک نہیں سمجھا جا سکتا جب تک کوئی بلوغ کو نہ پہنچ جائے۔ انڈین ہسٹری کانگریس کے نئے صدر نے درست پوچھا ہے کہ آیا انڈیا کے لوگ بالآخر اتنے بالغ ہو چکے ہیں کہ سمجھ سکیں کہ ہندوازم اور اسلام ہر چیز کا آخر نہیں ہیں۔

آخر میں، میں زور دوں گا نوآبادیات اور قومی تحریک کی تاریخ کے مطالعے میں استدلال کی طرف واپسی کی۔ جس طرح سے یہ پیش کی جا رہی ہیں ان تحقیقات میں جو مغربی یونیورسٹیوں اور مغربی اہلِ علم کی طرف سے جیسا Dumont کا ذات پات کے نظام کے بارے میں تصور جسے

ہماری اپنی شناخت کے قومی شناونیت پسندوں نے جن کا ماضی کے بارے میں خودساختہ کلیسائی حلقہ تصور ہے، خوش دلی سے استقبال کیا۔ صاحب کا ایک نیا تصور قابلِ لحاظ حد تک انحراف کرتا ہے اس ابتدائی سرکاری تصور سے کہ انڈیا کی ریاستیں ایشیائی مطلق العنان تھیں، زمین کا مال گزاری کرایہ کی طرح تھا اور یہ کہ اس وجہ سے جو بھی حکمراں ہوا اس کا انڈیا کے معاشرے پر اختیار رہا۔ یہ جیمس مل اور میکالے کی آراء تھیں۔ اس کا ضمنی نتیجہ یہ عقیدہ تھا کہ انگریز مغل حکمرانوں کی جگہ لینے کے باعث اب انڈیا پر قابو رکھیں گے اور اسے اپنے مفاد میں ڈھال لیں گے اور ثانیاً یہ کہ شاید یہ انڈیا کے لوگوں کے مفاد میں ہے۔ یہ مؤقف مرکزیت کا حامل ہے سرکاری خودساختہ نظریہ نوآبادیات کے بارے میں۔ دوسری طرف اگر کوئی بحث کرے کہ نوآبادیاتی فتوحات اہمیت کی حامل نہ تھیں، یہ کہ انڈیا پر برطانوی فتح ایک سطحی واقعہ تھا چنانچہ قومی تحریک یقیناً کلی طور پر جھک گئی پون چکی کے رخ پر، پھر کسی کو ضرور یہ بحث کرنی چاہیے کہ کوئی شہنشاہیت اور کوئی ریاست، طاقت اور حیثیت کی حامل موجود نہیں تھی برطانوی فتح سے قبل، اور یہ کہ جب انگریزوں نے سریع الزوال ریاستوں کی جگہ لی، انہوں نے یقیناً کوئی حقیقی نوآبادیاتی نظامِ حکومت قائم نہیں کیا۔ برٹن اسٹین (Burton Stein) نے ۱۹۸۰ء میں اپنا نظریہ جنوبی ہند میں قطعہ دار ریاستیں پیش کر کے دعوتِ بحث دی۔ فسمین (Fussman) نے اس کی تائید ۱۹۸۲ء میں ایک مضمون میں موریہ بادشاہت کا مطالعہ کرتے ہوئے سوال اٹھایا اس کی مرکزیت کی حامل ریاست کی سند پر۔ سی۔اے۔ بیلے (C.A.Bayly) ۱۹۸۳ء میں اپنی 'Rulers, Townsmen and Bazars' میں مغل شہنشاہیت کی نوکرشاہی کے پیچھے دیکھا تا کہ 'Corporate Groups' کو شناخت کر سکے، جنہوں نے اپنی وفاداریاں برطانویوں کی طرف اپنے مفاد میں منتقل کیں، انڈین شہنشاہیت کے قیام میں مدد کی۔ برطانوی فتح واقعتاً بھی نہیں ہوئی برطانوی توسیع دراصل اینگلوانڈین کارروائی تھی، ممکن ہے زیادہ انڈین بمقابلہ انگریز کے Andre Wink کی بحث 'Sovereignty in India' ۱۹۸۶ء میں یہ تھی کہ وہاں کوئی ریاستی پالیسی نہیں تھی، وہاں صرف فتنہ یا سمجھوتہ تھا (عربی لفظ کے اس کے مخصوص معنی) انڈیا کی سیاسیات میں Frank Perlin ایک دوسرے عربی لفظ 'وطن' پر یقین رکھتا ہے، جو اس کے خیال میں نمائندگی کرتا ہے مقامی مزارع کی بمقابلہ ریاست کے، وہ انڈین سیاسیات میں مرکزیت کا حامل تھا۔ 'The New Cambridge History of India' اپنی ترتیب میں ہمیں بتاتی ہے کہ

وہاں پر نوآبادیاتی 'نقل مکانی' تھی، پس یہ کہ انڈین نے اسی طرح ازخود نوآبادیاتی نظام میں نقل مکانی کی جیسا کہ جاگیردار یورپ، سرمایہ دار یورپ میں تبدیل ہوا، اور پھر وہ یہ بھی ہمیں بتاتے ہیں کہ وہاں کوئی برطانوی شہنشاہیت نہیں تھی صرف 'انڈین شہنشاہیت' تھی (جلد۲، Transition to Colonialism، جلد۳، Indian Empire) اور میرے دوست پروفیسر ہربنس مکھیا ہمیں بتاتے ہیں کہ انڈیا میں نوآبادیاتی معاشرہ حقیقتاً نوآبادیاتی ریاست کی تخلیق نہیں تھا۔ بادی النظر میں انڈیا کی اپنی تخلیق ہے! کوئی اس پر دلائل دے سکتا ہے کہ ازٹیک (Aztecs) اور انکا (Incas) امریکہ کی اسپینی فتوحات کا باعث ہوئے۔

واضح طور پر جو کچھ ہمارے پاس ہے وہ پریوں کا قصہ ہے، دستاویزات اور شماریات کے مکمل برخلاف بنیادوں پر قائم۔ ہم عشائیے کے وقت کی کہانیوں سے بہت تفریح لیتے ہیں، افسوس، لیکن نہیں، عشائیہ باقاعدہ مضبوط ثبوت کی شکل میں۔ امیر خسرو کا مزار بیلے (Bayly) کے مطابق الٰہ آباد میں ہے، باوجود اس کے کہ اس کی پہلی کتاب الٰہ آباد پر ہے، اسے بہتر معلوم ہونا چاہیے تھا۔ مکھیا اس دریافت سے اتنے متاثر ہوئے کہ سوچا کہ الٰہ آباد کا خسرو باغ ضرور مذہبی خانقاہ ہوگی، اور جیسا کہ تمام مسلمان مذہبی خانقاہوں پر جاتے ہیں، یہ ضرور الٰہ آباد کے مسلمانوں کے لیے علم و دانش کا مرکز بن گئی ہوگی! یہاں پر بہت سی ایسی مسحورکن غیر مصدق عشائیے کے وقت کی کہانیاں ہیں جن کے بیان کرنے کا یہاں وقت نہیں ہے۔ لیکن کوئی بھی شماریات پر عدم توجہ سے ان سے صرفِ نظر نہیں کرسکتا۔ یہ ناگزیر ہیں، یہ شماریات ہی ہیں جن کے بارے میں دادابھائی نوروجی اور آر۔سی۔دت نے بحث کی ہے۔ لیکن یہ امتیازی طور پر معاشی شماریات ہیں جو انیل سیل (Anil Seal) کے انڈین قومیت پر جانے مانے کام میں کہیں نظر نہیں آتے۔ وہ پھر آسانی سے کہہ سکتا ہے کہ انیسویں صدی کے نصف آخر میں برطانیہ کے لیے انڈیا ایک مالی بوجھ تھا اس وقت سے جب وسائل کے اخراج کا بوجھ بہت زیادہ تھا انیسویں صدی کے نصف آخر میں۔ کوئی معاشی شماریات نہیں، صرف شماریات جدید تعلیم کے بارے میں اور دادابھائی نوروجی کا کتنا انحصار تھا اس پیسے پر جو بمبئی کے وکیلوں اور بنیوں سے وصول ہوتا تھا! ہمیں یہ یاد رکھنا چاہیے ایسٹ انڈیا کمپنی کے سرکاری اعداد و شمار کے مطابق سالانہ وسائل کا اخراج اتنی ابتدا میں کہ ۱۷۸۰ء کی دہائی میں تقریباً ۵ ملین پونڈ یا ۹ء۰ ملین پونڈ، بنگال

کے سالانہ مال گزاری (Revenue) سے زیادہ! اور اس وقت یعنی انیسویں صدی میں صنعتوں کی نج کاری کا عمل تھا جس پر بہت بحث ہو چکی ہے۔ یہ دو مرکزی معاشی عوامل تھے انڈین قومی تحریک کے قیام کے پیچھے۔ دونوں ہی کو کیمبرج اسکول اور اس کے حامیان کی نئی الہیات نے جھاڑ کر نیچے دبا دیا ہے اور مجھے پریشانی ہے اپنے سباٹرن دوستوں (پروفیسر رانا جیت گوہا اور اس کے مقلدین) کی طرف سے جن کے لیے سباٹرن طبقات کی کہی جانے والی خود ارادیت، جو زمینداروں کو شامل کرتی ہے۔ مجھے لگتا ہے یہ بہت ضروری تھا بمقابلہ نمایاں تضادات برطانوی امپیریل ازم اور انڈین قوم کے درمیان جس کے ابھرتی ہوئی بوژوازی، کام کرنے والا طبقہ اور کاشتکار اہم جز تھے۔ سباٹرن مؤرّخین بہت کم شماریات میں میزان کو دیکھتے ہیں، مثلاً وہ جو نیشنل آمدنی اور برآمدت، دولت سے محرومی، ٹیکس (نشاندہی کرنا انڈین کاشتکاروں کا استحصال غیر متعلق ٹیکسوں کے ذریعے) وغیرہ لیکن اگر ہم یہ جاننا چاہتے ہیں اور انڈیا کے ساتھ کیا ہو رہا تھا ہمیں قومی سطح کے اعداد و شمار کو ذہن میں رکھنا ہوگا۔ دیکھیں انڈیا کے لوگوں کی اکثریت کس سے گزر رہی تھی، پھر یہ معلوم کریں نو آبادیت کا کیا مطلب ہے اور انڈیا کی قومی تحریک کس لیے تھی۔ واضح طور پر یہی وہ میزان ہیں، نوروجی اور دت کی طرح اور ہمارا فیصلہ انہی پر منحصر ہونا چاہیے۔

مجھے یہاں اختتام کرنا چاہیے اس معذرت کے ساتھ کہ انڈین تاریخ کے مطالعے میں استدلال کی اتنی لمبی مدافعت پر۔ میں یہ محسوس کرتا ہوں کہ اگر انڈیا کے مؤرّخین اور آرکیالوجسٹ دنیا میں اپنی ساکھ کو قائم رکھنا چاہتے ہیں، یہ ضروری ہے کہ غیر منطقی رجحانات سے نمٹا جائے۔ کیا ہم ایک جدید قوم بننے جا رہے ہیں، ایک قوم سماجی مساوات کی حامل جس کے لیے قومی تحریک کی جنگ لڑی گئی یا کیا ہم ایک منقسم ملک بننے جا رہے ہیں، جو رہنا چاہتی ہے ایک تیار کردہ زیادہ تنگ نظری کی قسم کے تصوراتی ماضی میں، جو لے جانے والا ہے تباہی کی طرف؟ مجھے یقین ہے ذمّے داری ہم سب کو آواز دے رہی ہے، خواہ وہ مؤرّخین ہوں یا شہری، جو چاہتا ہے انڈین قوم کا دفاع کرے نظریات کی جنگ کا نزدیک سے جو جگہ لے رہی ہیں: اس جنگ کے لیے فوری ضروری ہے کہ مجتمع ہو جائیں تمام سنجیدگی سے۔

جنوبی ایشیائی ماضی کی جستجو

رومیلا تھاپر

ترجمہ: انور شاہین

جب ہم نوآبادیاتی عہد کی رائج کردہ برصغیر کی تاریخ کی سمجھ بوجھ سے آگے بڑھتے ہیں تو ہمیں برصغیر کے ماضی کا ایک بالکل نیا ادراک حاصل ہوتا ہے۔ اب اس میں نہ صرف سیاست اور معیشت کی معمول کی جستجو شامل ہوجاتی ہے بلکہ سماجی، ثقافتی اور مذہبی معاملات کے ساتھ ساتھ سب سے پہلے تاریخ نویسی بھی اس میں شامل ہوجاتی ہے۔

ساٹھ برس قبل ہندوستان کی آزادی کے وقت ہم نے اس خطے کے ماضی کے حوالے سے جو اہم نظریات ورثے میں پائے وہ تھے نوآبادیاتی اور قوم پرستانہ نظریات۔ دونوں ہی واقعاتی ترتیب اور ترتیب وار بیانات پر منحصر تھے۔ ان دونوں میں توجہ کا مرکز مقتدر طبقہ تھا یہی مرکز تاریخ کی زیادہ تر تحریروں میں بنیادی اہمیت رکھتا تھا۔ ان میں بادشاہوں اور حکمران خاندانوں، گورنر جنرلوں، وائسرائے صاحبان اور متعدد قومی رہنماؤں کے اقدامات کے بارے میں معلومات ہوتی تھیں۔ کسی موضوع پر اگر کوئی جزوی قسم کی بحث ہوتی بھی تھی تو وہ ابتدائی ہندوستانی معاشرے کی نوآبادیاتی عہد میں کی گئی تصویر کشی کا موضوع تھا۔ نوآبادیاتی نقطۂ نظر اس

کھٹمنڈو (نیپال) کے مشہور جریدے Himal نے کچھ عرصہ قبل پاکستان اور ہندوستان سے ایک ایک مؤرخ کو منتخب کر کے اُن سے تاریخ نویسی کے چیلنجوں کے اوپر اُن کا موقف معلوم کیا۔ پاکستان سے ڈاکٹر مبارک علی اور ہندوستان سے ڈاکٹر رومیلا تھاپر نے اس سلسلے میں اپنے خیالات کا اظہار کیا۔ یہاں ڈاکٹر رومیلا تھاپر کا مضمون درج کیا جارہا ہے (ادارہ)۔

سے قبل موجودہ ہندوستانی تاریخی روایت سے بعید تھا اور ہندوستانی تاریخ کے بارے میں یورپی تصورات سے ماخوذ تھا۔ اس دور میں تاریخ کے استعمال میں طاقت کو جواز فراہم کرنے کے لیے خانوادوں کی حکمرانی کے بجائے طاقت کی کولونیل اور قوم پرستانہ تشریحات پیش کی گئیں۔

تاریخِ ہندوستان کے متعلق کولونیل نقطۂ نظر میں تین دلائل بہت بنیادی اہمیت رکھتے تھے۔ اوّل تھا periodisation یعنی تاریخ کو زمانوں میں تقسیم کرنا۔ اس کا مقصد بھی محض تاریخ نویسی میں سہولت پیدا کرنا نہیں تھا بلکہ بیسویں صدی میں اس کے اہم سیاسی اثرات بھی مرتب ہوئے۔ تاریخِ ہندوستان کو تین حصوں، ہندو عہد، اس کے بعد کی مسلم تہذیب اور پھر برطانوی عہد، میں تقسیم کیا گیا جیسا کہ ۱۸۱۸ء میں چھپنے والی جیمز مل کی کتاب 'برطانوی ہند کی تاریخ' (The History of British India) میں کیا گیا۔ پہلے دو زمانوں کے لیے لیبل تو حکمران طبقوں کے مذہب سے اخذ کیا گیا اس تقسیم کی توثیق اس مفروضے سے ہوتی تھی کہ ہندوستانی معاشرے میں یکجان قسم کی مذہبی جمعیتیں پائی جاتی تھیں خصوصاً ہندو اور مسلمان جو کہ باہم ایک دوسرے کے مخالف تھے۔ مذہب کو دیگر تمام قسم کے تشخص پر حاوی سمجھ لیا گیا تھا۔ یہ زمانی تقسیم بندی اس مرغوب نظریے کی اشاعت بھی کرتی تھی کہ ہندوستانی معاشرہ اپنی تاریخ میں کبھی تبدیل نہیں ہوا بلکہ یہ ساکن و جامد رہا ہے۔

دوسرا بڑا اصرار اس امر پر تھا کہ کئی صدیوں سے نوآبادیاتی عہد سے قبل کی سیاسی معیشت مشرقی مطلق العنانیت (Oriental Despotism) کے نمونے سے مطابقت رکھتی تھی یہ نظریہ معاشرے کو جامد سمجھنے کے لیے بھی ضروری تھا جس میں زمین کی نجی ملکیت غائب ہو اور حکمران بہت ظالم و غاصب ہوں چنانچہ غربت کی جڑیں پرانی ہوں۔ ایک جامد معاشرے کا مطلب یہ تھا کہ اس میں تاریخ کے شعور کا فقدان تھا۔ کیونکہ تاریخ تبدیلیوں کو ریکارڈ کرتی ہے اور نتیجتاً ماقبل جدید عہد کے ہندوستان میں کوئی تاریخی تحریر ملنے کا خیال تک نہ ہو سکتا تھا۔

تیسرا اصرار اس دعوے پر تھا کہ ہندو معاشرہ ہمیشہ سے چار ذاتوں (چار رنگوں) میں تقسیم رہا ہے۔ جن کو سختی سے ایک دوسرے سے جدا رکھا گیا ہے کیونکہ یہ برصغیر میں موجود چار مختلف نسلوں کی نمائندگی کرتی تھیں۔ ذاتوں کو نسلوں کی بنیاد پر شناخت کرنے کا عمل نسلوں کی سائنس (Race Science) کے یورپی نظریات پر مبنی تھا جس میں قوموں پر نسلی لیبل چسپاں کیے

جاتے تھے۔ معاشرے میں ذاتوں کی یہ تنظیم ہندوستانی تہذیب کی آریائی بنیادوں پر مبنی تھی۔ ہندوستانی تہذیب کی تعریف کرتے ہوئے، سنسکرت کو اس کی غالب زبان اور ویدک برہمن ازم کو غالب مذہب سمجھا جاتا تھا۔ مجموعی طور پر ہندوستان کو یورپ سے ممیز کر کے اجنبی اور یورپ سے ہٹ کر 'دیگر' قرار دینا تھا۔

کولونیل تشریحات کا دعویٰ تھا کہ وہ عہدِ روشن خیالی کی عقلیت کے پیمانوں کو ایک نوآبادی کی تاریخ کی تشکیلِ نو کے لیے استعمال کر رہی تھیں لیکن درحقیقت وہ ایک ایسی تاریخ کو تھوپنا چارہ رہی تھیں جو کہ نوآبادیاتی غلبے کی ضروریات کے لیے موزوں سمجھی جارہی تھی۔ اس طرح کے مفروضات، ساتھ ہی حکمران خانوادوں کے بیانات کی ترتیب زمانی پر توجہ مرکوز کرنا ہی معمول کی تاریخ نویسی کا اصول بن گیا۔ کولونیل مورخین نے ہندوستانی معاشرے کے بالائی طبقوں کے تناظرات کو پیش کرنے والے متن پر بہت انحصار کیا۔ کئی ہندوستانی مورخین جن کا تعلق نئے متوسط طبقے سے تھا، بالائی ذاتوں سے تعلق رکھتے تھے اور وہ ان متنوں سے واقف تھے چنانچہ انہوں نے اسی معمول کو جاری رکھا۔

قوم پرستانہ نظریات سے متاثر مورخین میں خصوصاً ایک بحث ان غلط تصورات کے بارے میں ہوتی رہی ہے لیکن زیادہ تر لوگوں نے کولونیل زمانی تقسیم بندی کو تسلیم کرلیا۔ چند مورخین نے البتہ ان کے نام قدیم، وسطی اور جدید دور میں بدل دیئے یہ اصطلاحیں بھی یورپ سے ہی مستعار لی گئی تھیں اور ان کو زیادہ سیکولر سمجھا جاتا تھا گرچہ ان کے اشاریے بھی وہی تھے نتیجہ یہ ہوا کہ کوئی خاص تبدیلی محسوس نہیں کی گئی۔ سیاسی معیشت کے نظام کے طور پر مشرقی مطلق لعنانیت کو زیادہ قوم پرستانہ مورخین نے تو قدرتی طور پر مسترد کردیا۔ عجیب بات یہ ہے کہ ابتدائی ہندوستانی معیشت اور معاشرے کے بارے میں متبادل مفروضات تشکیل دینے میں کوئی خاص دلچسپی ظاہر نہیں کی گئی۔ یہ دلچسپی ذرا بعد کے سالوں میں شروع ہوئی۔ معیاری تحریروں میں سماجی تاریخ لکھنے والوں نے چار ذاتوں کو ایسے بیان کرنے پر اصرار کیا جیسا کہ وہ دھرم شاستر کے اخلاقیات کے متن میں بیان کی گئی تھیں۔ اس امر کی کسی نے شناخت نہیں کی کہ یہ نظام معمولات کے انداز سے ہٹ کر چلنے کے باوجود کس طرح کام کرتا رہا ہے۔

قوم پرستی (نیشنلزم) کی غالب شکل نے جس کو نوآبادیاتی مخالف اور سیکولر کہا جاتا ہے،

اوائل بیسویں صدی سے ہی ہندوستانی تاریخ نویسی کو متاثر کرنا شروع کر دیا تھا۔ اسی کے متوازی اور ابتدأ تاریخی تحریروں میں کم واضح قسم کے دو مذہبی نیشنلزم تھے۔ ایک ہندو دوسرا مسلم، دونوں کا ظہور تقریباً ایک ہی وقت میں ہوا۔ دونوں پر ماضی میں ہندو اور مسلمان جمعیتوں کے یکجان اور جداگانہ ہونے کے یورپی نظریے کا گہرا اثر تھا۔ یہ نیشنلزم لازماً نوآبادیاتی نظام کے مخالف نہیں تھے اور نہ ہی ان کی غرض عوام میں سیاسی تحرک پیدا کرنے کے لیے مذہبی بنیاد پر نیشنلزم کو سیاسی فلسفے کے طور پر استعمال کرنے کو جواز فراہم کرنا تھا۔ مسلم مذہبی نیشنلزم نے پاکستان کی شناخت معین کرنے کا کام انجام دیا اور ہندو مذہبی نیشنلزم نے ہندوستان کی ایک متوازن شناخت تلاش کی۔ ان خیالات میں نوآبادیاتی پالیسی کا ایجنڈا بہت واضح ہے۔

'تمدن' اور شناخت

ان نظریات کی وسیع مقبولیت کے باوجود کئی تحریروں میں تاریخ کو اپنے مواد کے اعتبار سے مختلف نوعیت کے پیمانوں کے حوالے سے جانچنے کی ضرورت کو سامنے لایا گیا۔ ہندوستان میں سماجی علوم کی ماقبل تاریخ کی کہانی کو ہندوستانی سماج کی نوعیت اور معاشی غربت سے متعلق بحث میں سامنے لایا جاچکا تھا۔ دادابھائی نوروجی جیسے ماہرینِ معاشیات کا یہ کہنا تھا کہ نوآبادیاتی معیشت کے دور میں ہندوستان کی دولت کا بڑے پیمانے پر اخراج ہوا ہے اور یہ ہندوستانی غربت کا اصل سبب ہے۔ اس لیے نوآبادیاتی معیشت کی نوعیت پر بہت گرما گرم بحث مباحثہ ہونے لگا جس نے بالآخر نوآبادیاتی عہد سے قبل کی ہندوستانی معیشت کے مطالعے کی حوصلہ افزائی کی۔

ذات پات کے ڈھانچے کے اجزا اور اس کے سماجی مضمرات کو پہچاننا ڈی۔ پی۔ مکھرجی اور این۔ کے۔ بوس جیسے ماہرینِ عمرانیات کی تحریروں میں سامنے آیا جنہوں نے ایک عرصے سے مروج نظریاتی خاکے کو 'ادھیڑنے' کی کوشش کی۔ ذات کے متعلق زمینی حقائق کو بیان کرنے سے یہ پتہ چلا کہ یہ دھرم شاستر کے معمولاتی انداز سے کس طرح مختلف ہے۔ اس وقت جو غالب نظریہ ہندوستانی تمدن کے بارے میں چھایا ہوا تھا وہی معیاری نظریہ مانا جاتا تھا جس کا ایک مستقل وصف یہ تھا کہ ذات مذہب کی روایتی سمجھ بوجھ سے منسلک شے ہے۔ بی آر امبید کرنے ذات کے بارے میں لکھتے وقت دالت کے بارے میں اپنی واقفیت کو شودر اور دالت کی تاریخ لکھنے میں استعمال کیا۔ امبید کر کے نزدیک ذاتوں کی سماجی درجہ بندی محض رسمی سماجی رتبے کا

معاملہ ہی نہیں بلکہ یہ غلبے اور مغلوبیت کے مسائل سے جڑی ہوئی ہے اس نے مزید یہ دلیل بھی دی کہ پست ترین طبقوں کی بلند ترین طبقوں کے خلاف بغاوت محض اس لیے رکی ہوئی ہے کہ درمیانے طبقے اس میں اپنا کردار ادا کرتے ہیں، لیکن اس نوع کے خیالات کو سماجی تاریخ کے مطالعے و مباحث میں بہت لمبے عرصے تک کوئی جگہ نہیں مل پائی تھی۔

عالمی تاریخ کو کولونیل انداز سے پیش کرنے کے زیادہ مؤثر طریقوں میں سے ایک کرۂ ارض کو منفرد و علیحدہ تہذیبوں میں تقسیم کیا جانا تھا۔ ان میں ہر کسی کی علاقائی اعتبار سے الگ حد بندی کی گئی اور اس کو ایک واحد زبان اور مذہب سے منسلک کر دیا گیا۔ گرچہ اس اندازِ فکر کو بھی مورّخین نے چیلنج کیا ہے، آج بھی آرنلڈ ٹوائن بی کی چھبیس تہذیبوں کی جگہ سیموئیل ہننگٹن کی آٹھ تہذیبوں نے لے لی ہے اور یہ بوسیدہ خیال ابھی تک باقی ہے کہ عالمی تاریخ کا مطالعہ محض تہذیبوں کے مجموعے کے طور پر کیا جا سکتا ہے۔ جبکہ 'مہذب' کا تکملہ 'غیر مہذب' ہی ہو سکتا تھا ان سب کو کمتر درجے کے قوانین سے محروم مخلوق قرار دے دیا گیا۔ ذات پات پر قائم ہندوؤں کو کولونیل تعریف کے مطابق مہذب قرار دے دیا گیا اور دیگر جو کہ جنگلوں کی باسی یا نچلی ذاتیں تھیں، ان سب کو کمتر کہا گیا بلکہ ان پر 'قدیم' کا لیبل لگا دیا گیا۔ یہ لیبل عوامی سطح پر آج بھی مقبول ہے۔

ہندوستانی تہذیب کو کولونیل انداز سے دیکھنے کا اثر ثقافتی نیشنلزم پر اور اس کولونیل انداز کے لیے ہندوستان کے ردِعمل پر بھی ہوا۔ بہت کم لوگوں نے ماقبل نوآبادیاتی دور میں ثقافت کے اظہار میں موجود پیچیدگی اور تنوع میں تحقیق کرنے کی کوشش کی۔ ہندوستان میں قدیم زمانے کے بہت بااثر علمی مباحث جو راسخ العقیدہ اور دگر اعتقاد گروہوں، یعنی وہ جو عقیدے سے پھر گئے ہوں، کے درمیان ہوتے تھے، ان کے ساتھ ہی علم کے بارے میں حاصل ہونے والے نظریات بھی تھے۔ ان سب کو مورّخین نے مذہبی فرقہ واریت کا مکالمہ (discourse) قرار دیا۔ چنانچہ بدھ مت اور جین مت میں موجود کافرانہ رجحان کو وہ مرکزی حیثیت نہ دی گئی جس کا یہ مستحق تھا۔ اس امر میں کسی نے بہت کم ہی جستجو کی کہ ابتدائی دور کی ان بحثوں نے عقائد یا صوفی ازم، عقلیت اور منطقی دلائل کے سلسلے سے اخذ کردہ خیالات کے ایک وسیع ذخیرے سے خوشہ چینی کی تھی۔ جبکہ ان مآخذ کے اندر بھی بنیادی اختلافات اور مناقشات پائے جاتے تھے۔ حتیٰ کہ آج پروٹو سائنس کہلانے والے ابتدائی دور کے نظاموں کو (مثلاً علم فلکیات میں مجمع النجوم

کی بنیاد پر حاصل کی گئی معلومات کے بجائے سیارگان کی پوزیشن سے حاصل شدہ معلومات کی طرف توجہ تبدیل ہوگئی) ان کے علمی مضمرات کے حوالے سے بیان کیا گیا جو کہ عقلی اعداد وشمار اور تجزیاتی طریقوں پر مبنی تھے لیکن ان سب پر کسی بھی عہد کے تاریخی تصور کے ایک جز کے طور پر شاذ ہی کسی نے بحث کی ہو۔

چنانچہ ثقافتی نیشنلزم تو کولونیل تصورات کے تحت متعین ہونے والے خدوخال کے مشابہ ہی رہا۔ ثقافتی ورثے کا تصور بھی کولونیل عہد کی درجہ بندیوں سے متاثر تھا۔ مورخین کے لیے آج کے دور میں چند گروہوں کے اپنے اپنے تشخص کو وقیع، دیسی، غیر مبدل اور ابدی قرار دینے کے دعوے بھی گمبھیر مسائل پیدا کرتے ہیں۔ تشخص کبھی بھی وقت سے ماورا اور غیر مبدل نہیں ہوتا، نہ ہی یہ متجانس اور 'واحد' ہوتا ہے جیسا کہ انیسویں صدی کے تہذیب کے تصور میں سمجھا گیا تھا۔ ہر معاشرے میں شناختیں کثرت سے ہوتی ہیں۔ کسی ایک شناخت کی اہمیت، خواہ یہ مذہب، زبان، ذات، نسلیت یا کسی اور نوعیت کی ہو، اس کی اہمیت اور تعلق مخصوص حالات و واقعات سے ہوتا ہے۔ آج دنیا کے کئی حصوں میں ثقافتی نیشنلزم کی گونج سنائی دیتی ہے جو کہ ابتدائی تاریخوں کی بنیاد پر اپنا دعویٰ قائم کرتا ہے چنانچہ اس نیشنلزم کی تشکیل پر قبل از جدیدیت عہد کی تاریخ میں کسی تنقیدی تحقیق کی ضرورت ہے تاکہ نیشنلزم کی تشکیل کو اچھی طرح سمجھا جاسکے۔

یکساں تاریخ

۱۹۵۰ء اور ۱۹۶۰ء کے عشروں میں ماضی سے متعلق موجودہ نظریات کے بارے میں زیادہ واضح طور پر سوالات اٹھائے جانے لگے جس سے مورخین کے درمیان تجزیے کے معیارات بھی آہستہ آہستہ بدلنے لگے۔ ابتدائی ماضی کے بارے میں نئے سوالات بھی پوچھے جانے لگے۔ اس سے ہندوستانی تاریخ کی کولونیل اور قوم پرستانہ تشریحات دونوں سے فاصلہ قائم ہونے لگا۔ گرچہ پہلے سے موجود تاریخ کے علم کی قدر و قیمت برقرار تھی لیکن علم کو اب مخصوص حالات اور وقت سے جوڑ کر دیکھا جانے لگا تھا۔ ایسا اور بھی زیادہ نمایاں طور پر محسوس ہونے لگا جب پیراڈائم (اندازِ نظر) میں تبدیلی بھی آنے لگ گئی تھی۔ جبکہ حوالے کے فریم کو بھی دوبارہ استوار کیا جارہا تھا۔ جزوی طور پر یہ تبدیلی (Shift) ہندوستانی قومی ریاست کے متعلق وسیع تر سوالات جو ۱۹۵۰ء کی دہائی میں سامنے آنے لگے تھے، انہی سے متعلق تھی۔

نوآبادیاتی صورتِ حال سے ابھر کر سامنے آنے والا ابتدائی سوال یہ تھا کہ نئی ہندوستانی قوم کی صورت گری کیونکر ہوگی؟ یہ خیال تھا کہ موجودہ اہم مسائل جو کہ معاشی ترقی، زیادہ سماجی مساوات اور کثیر الثقافتی رویّے کے امکانات کو سمجھنے کے متعلق مباحث کے ضمن میں اس سوال کا بہتر جواب ایک اچھی فضا ضرور مہیا کرے گا۔ اس کا لازمی نتیجہ یہ بھی ہوا کہ گذشتہ دو صدیوں سے تاریخ کے بارے میں جو نظریات قائم ہو رہے تھے ان کو بھی چیلنج کیا گیا۔ اس کے نتیجے کے طور پر ماضی کے اس پہلو کے بارے میں معلومات کو متعارف کروایا گیا جس پر ابھی تحقیق نہ ہوئی تھی۔ یہ سوالات سیاست اور معیشت تک ہی محدود نہ تھے بلکہ سماجی تشکیلات، ثقافتی و مذہبی اظہار اور تشخص و روایات کی ترکیب سے بھی متعلق تھے۔ دلچسپی کے نئے موضوعات میں تاریخ نویسی (Historiography) میں تحقیق کا موضوع بھی تھا، جس کا مطلب ایک تاریخی عمل کے حصے کے طور پر مورّخین کے نظریات کا تجزیہ کرنا بھی تھا۔

موجودہ توضیحات کو چیلنج کرنے کے دوران، تاریخ کی ہندو مسلم و برطانوی ادوار میں زمانی تقسیم بندی کے جواز کو بھی آڑے ہاتھوں لیا گیا۔ اس تقسیم میں ابتدائی دو ہزار سالوں کو پہلا 'سنہری دور' اگلے آٹھ سو سال کے شخصی استبداد کو دوسرا اور مفروضہ جدیدیت کے عہد کو آخری متصور کیا گیا تھا اس تقسیم سے ان ادوار کے اندر وقوع پذیر ہونے والی اہم تبدیلیوں کی اہمیت غائب ہوگئی تھی۔ یہ کیسے ہوسکتا ہے کہ ایک طویل عرصے پر محیط عہد کو یکسر شاندار یا یکسر ظالمانہ قرار دے دیا جائے؟ کس طرح ایک عہد کو محض اس کے حکمرانوں کے رویّے یا ان کے مذہب کے حوالے سے ہی مخصوص کیا جاسکتا ہے؟ جب تاریخ کو خانوادوں کے مطالعے سے بڑھ کر زیادہ کچھ سمجھا جانے لگا تو ایسے شکوک کا ابھرنا بھی فطری تھا۔ یہ احساس بھی ہونے لگا تھا کہ جمعیتیں اور مذاہب یک رنگ نہیں ہوتے، بلکہ فرقوں اور گروہوں میں بٹے ہوتے ہیں جن میں سے ہر کسی کا ایک دوسرے سے تعلق مختلف النوع ہوتا ہے، سماجی اعمال اور رسومات سے لے کر عقائد اور آئیڈیالوجی تک، مذاہب کی تاریخ ایک پیچیدہ نوعیت کا مطالعہ ہے جس کو اس کے سرپرستوں اور حامیوں پر مشتمل مخصوص سماجی گروہوں سے مستقلاً مربوط کر کے دیکھنا پڑتا ہے۔

زمانی تقسیم بندی کے متبادل خیالات بھی جو کہ ہندو مسلم انگریز کی تقسیم سے ہٹ کر تھے، جزوی طور پر تاریخ اور دیگر مضامین کے درمیان مکالمے کے شروع ہونے کا ہی ردِعمل تھے روایتی

تاریخ نے ابتدائی عہد میں خانوادوں کے تواتر کو جن میں ہر کوئی اپنے پیشرو سے زیادہ پُرشکوہ ہوتا تھا، معاشی تاریخ، سماجی تاریخ اور مذہب اور فنون کی تاریخوں سے قریب کردیا تھا۔ ان سب کو انہی زمانی ٹکڑیوں میں شامل تو کردیا جاتا تھا لیکن باہم ان سب کے رابطے پر کوئی توجہ نہیں دی جاتی تھی۔ ہر پہلو کا عمودی اور جداگانہ جائزہ لیا جاتا تھا اور معیاری تاریخوں میں جیسا کہ 'The History and Culture of the Indian People' (مطبوعہ بھارتیہ وِدیا بھون) جیسی سیریز میں ان تمام پہلوؤں کو ایک دوسرے سے زیادہ مربوط کرکے ایک مشترک تاریخی تناظر میں رکھا جاتا تو ان سے باہم منسلک خدوخال کا خاکہ ابھر کر سامنے آتا جس سے تاریخ کی تفہیم زیادہ عمیق ہوسکتی تھی۔ ماضی و حال کے درمیان رابطہ ہوجانے سے اس خیال کو تقویت ملی کہ پہلے کے تاریخی تجربات عصرِ حاضر کے عملیوں کے لیے ادراک کا وسیلہ بن سکتے ہیں۔ مورّخین نے یہ بھی جاننے کی کوشش شروع کی کہ دوسرے مضامین نے معاشرے کا کس طرح سے مطالعہ کیا ہے۔ یہ بات آثارِ قدیمہ کے معطیات سے معاشرے کی تشکیل کی کوشش میں خصوصاً مفید تھی جو کہ اب محض فن پاروں (سازوسامان) تک محدود نہیں رہا تھا۔ لسانیات اور خصوصاً تاریخی لسانیات سے بھی شواہد کا ایک نیا سلسلہ شروع ہوا۔ آرکیالوجی اور لسانیات دونوں نے ہی نئے رجحانات کی طرف رہنمائی کی۔

ان تبدیلیوں کے ساتھ ساتھ معاشرتی علوم جیسے معاشایت، عمرانیات، بشریات، انسانی جغرافیہ اور علم آبادیات میں دوسرے مضامین بھی بننا شروع ہوگئے تھے اور ان میں برصغیر کے مقامی امور پر مطلوبہ توجہ بھی مرکوز ہونے لگ گئی تھی۔ قدیم تاریخ میں جس کو معاشرتی سائنس کے طور پر دیکھا جاتا تھا، ایسے نئے رجحانات جنم لینے لگے کہ جو اس کو علم الہند (Indology) میں شامل کیے جانے کے پرانے رجحان سے مختلف تھے۔ ساتھ ہی یہ احساس بھی جڑ پکڑنے لگا کہ تاریخ کی تنقیدی تحقیق میں شامل تاریخی طریقۂ کار کی بنیاد پر ماضی کی وضاحت، تفہیم اور تعبیر نو کرنا ہوگی۔ شواہد کے قابلِ اعتبار ہونے اور دلیل کی منطق کو تو ماضی کی طرح برتری حاصل ہی رہی لیکن اب تاریخی تناظر کی وسیع تر انداز میں وضاحت بھی کی جانے لگی۔ ایسی وضاحتوں سے پہلے کے مقابلے میں اب حال کی زیادہ توجہ پر مبنی تفہیم حاصل کرنے میں مدد مل سکتی تھی۔

قدیم تاریخ کے لیے ایک یکسر مختلف انداز (approach) کا، جس کو پہلے محض حاشیائی

سمجھا جاتا تھا، اب مذہبی نیشنلزم کی آئیڈیالوجی کے طور پر احیا ہونے لگا ہے۔ یہ آئیڈیالوجی مرکزی دھارے (mainstream) کی تاریخ کی الٹ تھی اور ہے۔ یہاں ماضی کی تحقیق نے کم و بیش ایک مثالی معاشرے، یعنی ایک عہدِ زرّیں کو بیان کیا ہے جو کہ آج کے مقبولِ عام تصورات کے لیے پُرکشش ہوسکتا ہے۔ تاریخ کی یہ تشکیلِ نو معطیات کے تجزیے کے تاریخی طریقے پر ہی مبنی نہ تھی بلکہ یہ ہندوستان کے ماضی سے متعلق کولونیل موضوعات و تشریحات کی طرف مراجعت تھی۔ جہاں کہیں مناسب سمجھا گیا ان کو دوبارہ وجود میں لایا گیا، جیسے کے یہ پہلے بھی موجود تھے، تاکہ مذہبی نیشنلزم کے سیاسی نظریے کو جواز عطا کیا جاسکے جس میں تاریخ کے اندر ہندو اور مسلمان عہدوں کا ایک دوسرے سے ممتاز ہونا اور دونوں طبقوں کا باہمی عناد لازمی عناصر ہیں، یہ تجویز کیا گیا کہ ہندو معاشرے کی بنیاد خالصتاً آریائی یعنی دیسی بنیادوں پر ہے۔ 'ہندوستانی' تشخص کے یک رنگ اور سارے زمانوں میں یکساں ہونے پر یقین کیا گیا اور اس کی تعریف بھی ہندومت کے کولونیل نظریات کے مطابق کی گئی۔ تاہم یہ دعویٰ بھی کیا گیا کہ یہ 'دیسی' ہندوستانی تاریخ ہے جبکہ جو تاریخ تنقیدی تحقیق کو استعمال کرتی ہے وہ ہندوستانی تاریخ کا مغربی نمونہ ہے۔

یہ بات بھی عجیب محسوس ہوتی ہے کہ ماضی کی نوآبادیات میں کچھ افراد آج بھی نوآبادیاتی تشریحات کے بیانات کو اپناتے ہیں، اس ضمن میں تحقیق کی ضرورت ہے دیگر پرانی نوآبادیات کی تاریخ نویسی کا تقابلی مطالعہ بھی اس طرح کے تجزیے میں رہنما ثابت ہوسکتا ہے۔ اس کی اہمیت حالیہ زمانے کی سیاست کے مطالعے میں اہم ہے کیونکہ ماضی کے متعلق تحقیق کو فروغ دینے میں ایسا مطالعہ کچھ خاص مددگار ثابت نہیں ہوسکتا۔

قوموں اور ریاستوں کی تعریف مرتب کرنا

آیئے ہم مرکزی دھارے کی تاریخ اور علم کی جستجو کی طرف پھر متوجہ ہوں جس نے کہ ابتدائی عہد کے ہندوستان کی تاریخ کی تحریروں میں ایک طرح کی پیراڈائم کی تبدیلی (shift) پیدا کردی تھی۔ اس میں نہ صرف ماضی کے مآخذ سے مختلف نوعیت کے سوالات پوچھنا بلکہ تجزیے کے نئے طریقے استعمال کرنا بھی شامل تھا جو کہ سماجی علوم میں زیرِ بحث تھے۔ کئی افراد کے لیے (بشمول مصنفہ) ۱۹۶۰ء اور ۱۹۷۰ء کے عشروں کی جامعات میں وہ جگہ اور وقت میسر تھا جس

میں مورّخین ابتدائی عہد کی تاریخ کے متعدد موضوعات کی جستجو کر سکتے تھے۔ ان کا تعلق سماجی، معاشی اور ثقافتی تاریخ سے تھا اور ان کے سبب تحقیق میں بے شمار نئی سمتوں کو مہمیز ملی۔

ماضی کی چند وضاحتیں چند نظر انداز شدہ یا نو دریافت شدہ شواہد کی روشنی میں سامنے آئیں مثلاً علم آثار قدیمہ نے مدد کی، لیکن عموماً یہ پہلے سے دستیاب شواہد ہی میں نئی تحقیق کا نتیجہ تھیں۔ انہوں نے موجودہ علم میں نئی قسم کے روابط اور معطیات کی نئی تشریحات کا سراغ دیا۔ عموماً اس اندازِ تحقیق سے نئے علم کی جستجو کی حوصلہ افزائی ہوئی جس کے لیے تحقیق کے تاریخی طریقے (Historical Method) کے استعمال اور تقابلی تاریخ (Comparative History) میں دلچسپی کی ضرورت تھی۔ آیئے ہم تاریخی موضوعات کی چند اقسام کا جائزہ لیں جنہوں نے ابتدائی ہندوستان کے مورّخین کو حالیہ عشروں میں متوجہ کیا ہے۔

جنوبی ایشیا میں قوم کا تصور دو قومی نظریے کے آنے سے مخمصے کا شکار ہو گیا۔ یہ نظریہ پاکستان و بھارت کی تحقیق میں مرکزی اہمیت رکھتا ہے اور اس میں مذہبی تشخص کے بنیادی تاریخی فیصلہ کن کردار پر زور دیا جاتا ہے۔ اس وضاحت کا مقصد قوم کے تصور کو قدیم وقتوں تک لے جانے کے بجائے جیسا کہ چند مورّخین نے تجویز کیا تھا، قوم اور ریاست کے درمیان امتیاز قائم کرنا تھا۔ قومی ریاست کا تصور کولونیل عہد میں ہی سامنے آیا تھا لیکن اس سے پہلے ماضی میں ریاست کے تصور کو زیادہ اہمیت حاصل تھی گرچہ اس کی بھی کئی شکلیں تھیں۔ ان کو الگ الگ پہچاننا ضروری تھا۔ ماقبل جدید عہد میں مرکزی انتظام والی بادشاہتیں اس زمانے میں ہر طرح کی ریاستوں کی بنیاد سمجھی جاتی تھیں۔ ان کا ٹوٹنا سیاسی زوال سے تعبیر کیا جاتا تھا اور یہ زوال کسی مضبوطی دینے والی طاقت کی عدم موجودگی کے باعث سیاسی نظام کا شیرازہ بکھرنا ہوتا تھا سلطنتیں ہی اس دور کا چلن تھیں خصوصاً انگریز مورّخین کے لیے جنہوں نے رومن سلطنت کے جانشین کے طور پر برطانوی سلطنت کو دیکھا تھا، وہ ہر اہم خانوادے کو سلطنت کے طور پر بیان کرتے تھے۔

سیاسی اشکال کا مطالعہ اور طاقت کے خاکوں (patterns) میں تنوع کے امکان سے متعدد قسم کے سیاسی نظاموں کو پہچانا جانے لگا۔ برادریوں پر مبنی معاشرے جن میں سردار ہوتے تھے جو زرعی و چرواہی نوعیت کی تھیں، جیسا کہ گنہ سنگھا اور گنہ راجیہ تھے، ان کو سلطنتوں کا پیشرو سمجھا جاتا تھا۔ ریاستی نظاموں کی طرح سلطنتیں بھی انتظامی اعتبار سے پیچیدگی کا نمونہ ہوتی تھیں۔

برادری پر مبنی سیاسی نظاموں سے سلطنتوں تک کا سفر ویدوں، مہابھارت، رامائن اور پالی بدھ Canon میں بیان کیے گئے معاشروں کے لیے لازمی تھا۔ بلاشبہ تاریخی تجزیے اس حقیقت سے اور گمبھیر ہو جاتے ہیں کہ یہ متنوع اشکال تبدیلی کے لیے خطِ مستقیم میں نہیں جاتیں کیونکہ زمان و مکان کے اعتبار سے یہ یکساں نہیں ہیں۔ لیکن امید کی جاسکتی ہے کہ ان مطالعوں سے 'آریاؤں' کی شناخت اور ہندوستانی تمدن کی آریائی بنیادوں کے بارے میں بحث کا جنون وسیع تر اور زیادہ اہم سوالوں کی شکل میں ڈھل جائے گا۔ آج کل جو موضوعات زیرِ بحث ہیں وہ معاشرتی تغیر، کثیر ثقافتوں کے مابین ربط و عمل اور طاقت کو جواز فراہم کرنے کی میکانیت ہیں یہ سارے سوالات ابتدائی ہندوستانی ماضی میں تحقیقات کرنے کے لیے بنیادی اہمیت رکھتے ہیں۔

جب ریاست کے ڈھانچے پر بات ہونے لگی تو ریاستی نظاموں کی مختلف اشکال پر بھی توجہ مرکوز ہوئی۔ مختلف وقتوں میں ریاست کس طرح وجود میں آتی ہے، اس موضوع پر کیے گئے مطالعے میں ریاست کو معاشرے سے مختلف نہیں سمجھا جاتا۔ لیکن ریاستوں کی تشکیل کی نوعیت میں اتنے اختلافات سامنے آئے جنہوں نے ابتدائی دور کی ریاست کو بعد ازاں آنے والی ریاست سے مختلف بنا دیا۔ چنانچہ چوتھی صدی قبلِ مسیح کی موریہ سلطنت، ہو بہو گپتا سلطنت جیسی نہ تھی جو کہ چوتھی صدی عیسوی میں سامنے آئی۔ گپتا سلطنت میں عدم مرکزیت زیادہ تھی چنانچہ اس میں بادشاہ اور کسانوں کے درمیان زیادہ 'واسطے' پائے جاتے تھے یہ سلطنت موریہ کے مقابلے میں چھوٹی اور کم متنوع بھی تھی۔ مختلف اشکال پر بحث سے سلطنت کی تعریف مرتب کرنے پر بھی اثر پڑتا ہے جیسا کہ شاہی انتظامیہ کے مطالعے میں دیکھا گیا۔ یہ سوال پوچھا جاسکتا ہے کہ کیا موریہ سلطنت کا شدید مرکزیت والا نوکر شاہی نظام تھا جیسا کہ ہم نے ابتدائی تحریروں میں دلیل دی تھی یا کیا اس کو زیادہ متنوع قسم کا نظام سمجھا جاسکتا ہے، جیسا کہ بعد کے دور کی تحریروں میں ہم میں سے کچھ نے دلیل دی تھی۔

مرکز سے کنٹرول اور مقامی خودمختاری پر اصرار کے درمیان کشمکش تو تواتر سے پائی جانے والی خصوصیت تھی اور اس پر باقاعدگی سے تبصرہ بھی کیا جاتا تھا اب ہر طرح کی بادشاہتوں کے لیے 'سلطنت' کے لفظ کے باقاعدہ استعمال پر سوالات اٹھنے لگے ہیں تاکہ بادشاہت کو سلطنت سے الگ سمجھا جاسکے ریاست کے ابتدائی ظہور میں مذہب بہت ہی غیر امکانی بنیادی عنصر رہا

ہے، کیونکہ ریاست کوزیادہ افادی وسائل کی ضرورت ہوتی ہے۔ تاہم ٹکڑیوں کو ایک سلطنت میں جوڑنے کے لیے جیسا کہ موریہ حکمران اشوک اور مغل بادشاہ اکبر کی پالیسیوں میں کوشش کی گئی کہ مذہب کے چند پہلوؤں کی طرف بھی دوسری اور چیزوں کے ساتھ توجہ دی جائے۔ ایسے پہلوؤں کا تجزیہ کرنے کی ضرورت ہے۔

دیہی/ دیہات سے آگے

اس سے قبل جس کشمکش کا چھوٹی ریاستوں اور سلطنتوں کے درمیان حوالہ دیا گیا تھا اب اس میں دلچسپی بڑھتی جارہی ہے اوران کی متنوع آئیڈیالوجی کوتسلیم کیا جارہا ہے۔ اس دور کے دانشوروں کے دلائل اور جوابی دلائل شہری تجربے کا ایک حصہ تھے۔ اس دور پر کیے گئے ابتدائی مطالعوں سے پتہ چلتا ہے کہ راسخ الاعتقادی کو دگر اعتقادی گروہ چیلنج کر رہے تھے۔ برہمن موخرالذکر گروہ کو ناستک (منکر) اور پاشند (دھوکے باز) قرار دیتے تھے۔ اس طرح کے جوگی بھی جب کبھی ان کے ہاں مباحثے زور پکڑ لیتے تو برہمنوں کو بھی بدعتی (heretics) کے لقب سے پکارتے تھے۔

اس طرح کے بحث مباحثے مثلاً سماجی اخلاقیات پر مختلف نظریات وغیرہ کو نہ صرف بجائے خود اہم تسلیم کیا جارہا ہے بلکہ ان کے متعلقہ متن کا تناظر کے اندران کے متن کا زیادہ باریک بینی سے تجزیہ بھی ضروری سمجھا جارہا ہے۔

نوآبادیاتی نقطۂ نظر سے ہندوستان کی بنیادی معیشت زرعی ہی تھی اور شہری ثقافت کی متعدد جہتوں میں دلچسپی کا اظہار کم ہی کیا جاتا تھا۔ البتہ حالیہ تاریخی تحقیق میں اب اس پر بھی کافی توجہ دی جانے لگی ہے چھٹی اور ساتویں صدی قبل مسیح میں گنگا کے میدانوں میں شہرکاری ریاستی نظام کے ظہور اور اس سے منسلک تکنیکی و انتظامی تبدیلیوں سے تعلق رکھتی تھی۔ مثلاً آج کل شہرکاری میں لوہے کی ٹیکنالوجی کے کردار پر بحث ہورہی ہے۔ ریاست کے موضوع پر تحقیقات میں ریاست کو ماحول، وسائل، علم آبادیات کے حوالوں کے ساتھ ساتھ مال و اسباب کے تبادلے کے مرکز اور انتظامی امور کے گڑھ کے طور پر لیا جارہا ہے اس رجحان پر وادئ سندھ کے تمدن کے ابتدائی شہروں پر ان کے ظہور اور ساتھ ہی ان کے زوال کے اسباب کے جائزے کے حوالے سے کی گئی تحقیق بھی اثر انداز ہوئی ہے۔

ایک اور اضافی معاشی جہت بارٹر سے تجارت تک تبادلے کی متعدد اشکال ہیں جن کے لیے موریہ عہد کے بعد کافی شواہد ملتے ہیں۔ اب سکوں کا مطالعہ محض حکمرانوں کی زمانی ترتیب کو نکھارنے تک محدود نہیں بلکہ یہ زر اور منڈی بطور ایک مرکزِ تبادلہ جیسے تصورات کو معارف کروانے کے لیے بھی ہورہا ہے۔ مثلاً جنوبی ہند میں منڈی کے مراکز پر کیے گئے مطالعے میں یہ سوال اٹھایا گیا کہ کیا تبادلے میں برتری یا کمتری ہی چراس، چولاس اور پانڈیاس (Pandyas) کی سب سے پرانی صورتوں میں برادری پر مبنی معاشروں سے سلطنتوں تک کے سفر کا ایک سبب رہی ہوگی۔ اس طریقے سے سلطنت کا ارتقا وسطی گنگائی میدانوں کے مقابلے میں مختلف نوعیت کی وجوہات کی بنیاد پر تجویز کیا جاسکے گا۔

ایشیا کے دوسرے حصوں کے ممالک سے ان کی شاہراہوں کے توسط سے قربت ہونا بھی بہت پہلے سے معلوم امر تھا لیکن آج بحری راستوں کے ذریعے تعلق کو زیادہ سامنے لایا جارہا ہے جس میں ثقافتی اور علمی اختلاط پر زور دیا جارہا ہے، اس سے پہلے ہندوستان کا ماضی جو شمال میں موجود ہمالیہ اور ہندوکش کے تناظر میں ہی دیکھا جاتا تھا، اب اس میں جنوب میں بحرِ ہند کی جانب سے ایک نیا نقطۂ نظر آنے سے وسعت آ گئی ہے۔ بحری رابطوں کے روزافزوں شواہد ملنے سے پیچیدہ تجارتی انتظامات سے متعلق بھی سوالات اٹھائے گئے ہیں۔ یورپی توسیع پسندی سے فوراً پہلے کے دور میں افروایشیائی تجارت کا اقتصادی دائرہ تیونس سے کینٹن تک پھیلا ہوا تھا یہ تجارت کئی ریاستوں کی سرحدیں پار کرتی تھی اور اس تجارت میں تمام وہ عناصر شامل تھے جن کو آج ہم بین الاقوامی تجارت اور سرمایہ کہتے ہیں۔ آج تو 'عالمگیریت سے قبل عالمگیریت' جیسے سنجیدہ تبصرے بھی کیے جارہے ہیں جو الگ تھلگ تمدنوں کے جواز کو بھی چیلنج کرتے ہیں۔ شمالی ہند میں جیسے پراکرت اور یونانی زبان تھی اور انڈونیشیا میں سنسکرت اور جاوانی زبان تھی، اسی طرح چند خطوں میں دو زبانوں کے امکانات سے یہ بھی خیال آتا ہے کہ متعدد ثقافتوں کے درمیان دوطرفہ تعلقات کا جائزہ لینے کی ضرورت ہے اور قدیم ثقافتیں بھی اب 'مسام دار' نوعیت کی تسلیم کی جانے لگی ہیں۔

جاگیرداری (فیوڈل ازم) اور مذہب

دنیا کے کئی حصوں میں مورخین نے تاریخی واقعات کی تاریخی وضاحتوں سے متعلق متعدد

نظریات اور ان کی تشریحات پر طویل بحثیں کی ہیں اور یہ بحث ابھی جاری ہے۔ ہندوستان میں ابتداً کارل مارکس، میکس ویبر فرانسیسی ماہرینِ عمرانیات اور اینالیز مکتبۂ فکر کے مورّخین کی تحریروں میں دلچسپی پائی جاتی تھی جنھوں نے کسی حد تک ہندوستان کے ماضی پر تبصرہ کیا تھا۔ مارکس اور ویبر کے نزدیک جیسا کہ پہلے بھی نوٹ کیا گیا، ہندوستان یورپ کے لیے 'دیگر' یا مختلف (the other) کی حیثیت رکھتا تھا۔ ہر مفکر نے اس مفروضہ 'فرق' کی متبادل وجوہات کی وضاحت کی ہے۔ مورّخین نے بھی ان وضاحتوں پر بحث کی ہے گرچہ اس بحث کا کبھی کوئی نتیجہ برآمد نہیں ہوا تاہم اس عمل میں ماضی کے وہ پہلو جو کہ مورّخین سے پوشیدہ تھے، ایک دم ظاہر ہوگئے اور پھر بحث میں جو موضوعات حاشیائی سمجھے جاتے تھے، وہ ایک معنی خیز انداز میں مرکزی دھارے میں شامل کر لیے گئے۔

سماجی اور معاشی تاریخ کی مرکزیت ان تمام وضاحتی نظریات میں نمایاں تھی۔ تاریخی مادیت سے متاثرہ تجزیاتی طریقۂ کار کچھ افراد نے تو اپنا لیے لیکن اس کے ساتھ ہی یہ احتیاط رکھی کہ ہندوستانی ڈیٹا میں متنوع انداز کے خاکے بھی سامنے آنا یقینی تھے۔ تاریخی مادیت نے ٹیکنالوجی، معیشت، سماجی تعظیم، مزدوروں کے تعلقات، ملکیتِ زمین اور نظامِ عقائد سے شواہد متعارف کروائے اور ان کو سماجی تبدیلیوں کا ممکنہ سبب بتایا اور اپنے دور کے دوسرے عوامل سے ان کا ربط واضح کیا۔ مثال کے طور پر ہندوستانی ماہرِ شماریات، ڈی۔ ڈی۔ کوسمبی جس نے تاریخی مادیت کے مطالعے کو نئی جہت دی ہے۔ کوئی کوسمبی کی عمومیت سے اتفاق کرے یا نہ کرے، لیکن اس کا تجزیہ طریقۂ کار کے اعتبار سے محنت بھرا اور ساتھ ہی قابلِ اعتبار حد تک اختراعی ہے۔

مارکس کی تاریخی تحریروں نے 'نظامِ پیداوار' (modes of production) کا تصور متعارف کروایا جس کا زمانی تقسیم (periodisaton) والے ماڈل پر معتدبہ اثر ہوا جس کو مارکس نے 'ایشیائی نظامِ پیداوار' (Asiatic Mode of Production) کہا تھا وہ مستشرقی (despotism) شخصی حکومت کی ہی ایک تبدیل شدہ صورت تھی، اس کو ہندوستانی مارکسٹوں نے تو 'غلامانہ نظامِ پیداوار' کہہ کر مسترد کر دیا تھا۔ یہ لیبل یونان اور روم پر مبنی مطالعوں کے بعد سامنے آیا تھا۔ لیکن جب ہندوستانی ڈیٹا کا اس سے تقابل کیا گیا تو اس ماڈل کو غیر موزوں پایا گیا۔ تاہم جاگیردارانہ نظامِ پیداوار اور پھر اس کے سرمایہ دارانہ نظام میں تبدیل

ہونے کے امکانات ہندوستان میں تاریخی حوالے سے دلچسپی کا موضوع ضرور بن گئے۔ جاگیرداری کا تصور ابتداً تو اپنے یورپی مماثل ہی سے لیا گیا تھا لیکن پھر بحث زیادہ تر مارکسی ماڈل پر ہونے لگی۔ تاہم یہ بات بھی اہم ہے کہ جاگیردارانہ ماڈل کے ہندوستان پر اطلاق کرنے پر بھی مارکسی مورخین نے ہی شروع میں تنقید بھی کی۔

یہ دلیل پہلے عیسوی ہزاریے کے نصف آخر میں اراضی کے تعلقات میں تبدیلی پر مبنی تھی۔ جاگیرداری کی طرف پیش قدمی کی وجہ زمین یا گاؤں بطور عطیہ زیادہ تر برہمنوں، مندروں، بدھ خانقاہوں اور ریاست کے چند خدمت گذاروں کو دینے سے ہوئی چونکہ زمین کا یہ عطیہ سیاسی معیشت کا نکتۂ ماسکہ بن چکا تھا، اس سے بہت قابلِ فہم تبدیلی آئی یہ پہلو آٹھویں یا نویں صدی عیسوی میں مرکزی حیثیت اختیار کرگیا اور اس کے بعد یہی عنصر زمانی تقسیم (periodisation) میں وقت کے پیمانے پر اشاریے کا کام کرنے لگا۔ جاگیرداری نظامِ پیداوار کے حق اور مخالفت میں بحث سے ریاست، معیشت، معاشرے، مذہبی سرگرمیوں اور تحقیق کے لیے دیگر امکانی موضوعات کھل کر سامنے آئے۔ اس سے وضاحت کی غرض سے دوسرے غیر مارکسی نظریات بھی منظرِ عام پر آئے۔

مذہبی بنیادوں پر منفعت حاصل کرنے والوں کو زمین کا عطیہ ملنا ان لوگوں کے باہم منظم ہونے اور ان کی عبادت کے طریقۂ کار میں اختراعات کا سبب بنا۔ انہوں نے اپنے ادارے بنائے اور طاقتور صاحبانِ جائیداد بن گئے جس کا ثبوت ان عطیات کے متعلق بڑی تعداد میں موجود کتبوں سے ملتا ہے۔ یہ بات باعثِ دلچسپی ہے کہ ان کتبوں کو انیسویں صدی سے پڑھا جارہا ہے لیکن محض خانوادوں کی جانشینی اور زمانی ترتیب کے لیے معلومات جمع کرنے کی غرض سے۔ یہ محض گذشتہ پچاس سالوں میں دیکھا گیا کہ ان کتبوں کو زراعت کی تاریخ اور مذہبی گروہوں کی امراء کی جانب سے سرپرستی کے بارے میں جاننے کے لیے بھی جانچا گیا ہو۔

کچھ چھوٹے مذہبی ثقافتی گروہ (cult) جو علاقائی بنیادیں رکھتے ہیں وہ کچھ خانوادوں کے لیے خصوصی طور پر مددگار گروہ ثابت ہوئے۔ یہ وہ عمل تھا جو کئی مقامی سطحوں پر مقبول اور ظاہر ہونے والا تھا مثلاً دکن میں یادواس، وشنو کی ایک صورت، وٹھالا کے ابھرتے ہوئے ثقافتی گروہ کے معتقد بھی بن گئے اور سرپرست بھی۔ جدید دور کے مہاراشٹر اور کرناٹک کے کچھ حصوں میں

وسیع پیمانے پر وٹھالا کی پرستش کی جاتی ہے۔ اس کی جڑیں مقامی چرواہوں کے ہیرو مسلک میں سمجھی جاتی ہیں۔ کسی مقبول مسلک کو شاہی سرپرستی حاصل ہونے کا مطلب یہ تھا کہ جن علاقوں میں یہ پھیلتا جاتا سرپرست کے لیے وہی علاقے حمایت کرنے والے بن جاتے۔

'مذہب' کے ہر شے کو خود میں شامل کرنے والے لیبل کے تحت آنے والی سرگرمیوں کی درجہ بندی اور ان کے سماجی تفاعل کو جاننے کی کوشش سے سماجی کرداروں اور ایمان پر مبنی عقائد کے درمیان ربط کو واضح کرنے میں مدد ملتی ہے۔ مذہبی تنظیمیں جیسے بدھ مت، جین، وشنوا، یا شیوا جو کہ رسمی مذہب کے فروغ سے ہٹ کر کبھی کبھی حاکموں کے ساتھ اپنے روابط کے ذریعے مقبولِ عام سیاسی مداخلت کا راستہ فراہم کرتی تھیں۔ اسی وقت مقبول مذہبی تحریکیں جن میں سے چند راسخ العقیدگی سے انحراف یا تصادم کی حد تک جاتی تھیں، تاریخ کے وسیع تر کینوس میں نمایاں مقام حاصل کر لیتی تھیں۔ مورخین نے یہ دلیل دی ہے کہ کیا عبادت گزار اور اس کے دیوتا کے درمیان تعلق جس کو عام جذباتی عبادت کے حوالے سے بھگتی کہا جاتا ہے۔ ایک طرح سے کسان اور اس کے جاگیردار آقا کے درمیان رشتے جیسا ہے۔ اس دلیل سے جو بحث شروع ہوئی اس سے مذہبی اور سیاسی رشتوں کے درمیان پیچیدگی کی بھی نشاندہی ہوتی ہے۔

سیاسی حاکمیت (Authority) کے تناظر میں میکس ویبر کے بنیادی خیالات جو جواز (legitimacy) کے بارے میں ہیں ان سے بھی خاصی دلچسپی پیدا ہوئی ہے۔ حتیٰ کہ ہندوستان کی تاریخی روایات پر محدود کام سے بھی پتہ چلتا ہے کہ ایسی روایتیں پیدا کرنے میں 'جواز' کی ضرورت ایک بنیادی سبب تھی۔ پجاری اپنے سرپرستوں کو ان کے اعلیٰ مقام اور کامیابی حاصل کرنے کے لیے کچھ رسومات کی ادائیگی کرتے تھے۔ ان رسومات کے سرپرست کو فوری طور پر وقار حاصل ہو جاتا تھا اور پجاری کو فیس یا کوئی تحفہ یعنی 'دکشن' حاصل ہو جاتا تھا۔ تحائف دینے پر مبنی یہ تعلقات نہ صرف فیاضی کا مظاہرہ ہیں بلکہ وہ تحفہ دینے اور لینے والے دونوں کے درمیان تعلق کو بھی استوار کرنے کا ایک عمل ہوتے ہیں۔

نسبی شجروں پر کیے گئے مطالعے سے رزمیوں اور ان کے بعد کے ادوار کے کتبوں کی تحریروں کے بارے میں بھی علم حاصل ہوتا ہے مہابھارت کے سورماؤں اور ان کے مخالفین کے اجداد کی طویل فہرستوں کو ابتداً تو یکساں ہی سمجھا گیا تھا لیکن اب ان کو سماجی اعمال کے تنوع کا

ایک عکاس بھی سمجھا جانے لگا ہے۔ مثلاً پانڈواس کی مشترکہ بیوی داوپدی سے کی جانے والی بھائیوں کی کثیرازدواجی کواس دور کے امراء کا رواج نہیں سمجھا جاسکتا۔ جس امر کو پہلے ذات کے نظام کا غیر مبدل وصف سمجھا جاتا تھا، اب اس کی جگہ اس احساس نے لے لی ہے کہ بالائی سطح کو سماجی حرکت پذیری بھی ممکن تھی جوکہ اتنے وسیع پیمانے پر نہیں تھی اور اوپری ذاتوں کے طرزِ زندگی کی نقالی ہی تھی۔ سیاست ایک کھلا میدان تھا اور کھتری کے مقام کا دعویٰ جوکہ جواز حاصل کرنے (legitimation) کے عمل کا حصہ تھا، بھی زیادہ تر مبہم قسم کے اعمال میں سے تھا۔ چنانچہ اگر مبہم اصل کے کچھ افراد خود کو سیاسی طور سے مستحکم کر لیتے تھے تو وہ اپنے شجرۂ نسب کو اس طرح سے تشکیل دیتے کہ ان کا 'صحیح' مقام ثابت ہو سکے۔ یہ تعامل ہمیشہ پُرسکون انداز کے نفوذ ہی سے عبارت نہیں ہوتا تھا بلکہ دوسروں کے طرزِ زندگی کی نقالی یا ان کے درمیان خود کو شامل کرنا اگر تصادم کا نہیں تو کم سے کم کچھ رکاوٹ کا سبب تو ضرور بنتا تھا۔

متعدد تاریخیں

ابتدائی تاریخ ہندوستان میں ان نئے رجحانات کے اسباب، بین العلوم رجحانات، طریقۂ کار (methodology) کی تبدیلی اور وضاحتی نظریات پر کی جانے والی بحثیں ہیں۔ دوسرے موضوعات بھی گذشتہ دو عشروں میں سامنے آئے ہیں۔ مثلاً صنف کی تاریخ محض عورتوں کی تاریخ پر جمع کیا جانے والا اضافی مواد نہیں ہے بلکہ اس کا مطلب سماجی رشتوں میں عورتوں کے مقام کا دوبارہ جائزہ لینا ہے اور عورتیں اپنے معاشرے کے بارے میں جو نقطۂ نظر رکھتی ہیں اس کو بھی تلاش کرنا ہے۔ مثلاً متعدد قوم پرست مورّخین کے مطابق قدیم ہندوستان میں عورت کی بہت تعظیم کی جاتی تھی۔ اس کے ثبوت اُپنشدوں میں شامل بیانات ہیں جن میں خاتون فلسفی گارجی جوکہ دقیق فلسفیانہ سوالات پوچھ رہی ہے یا شہنشاہ اشوک کا یہ حکم ہے کہ اس کی ملکہ کاروائی کے عطیات کا سرکاری طور پر ریکارڈ رکھا جائے۔ تاہم ایسے حوالہ جات کے ساتھ ساتھ یہ بھی پتہ چلتا ہے کہ عورتوں کو بطور گھریلو غلام دکھایا گیا یا داسیاں جن کو ویدوں اور رزمیوں میں دولت کے اظہار کے طور پر تحفتاً دیا جاتا تھا۔ اپنے طور پر بدھ مت کے پالی متنوں میں بھی بیانات ملتے ہیں جوکہ عورتوں کی اپنی واضح طور پر محکوم حیثیت کے بارے میں شکایتیں ہیں۔ دھرم شاستروں کی قانونی شادی میں عورت تحفے میں دی جانے والی اشیا میں شامل تھی جیسا

کہ کنیادان میں یا اس کو اغوا کیا جاسکتا تھا جیسا کہ مہابھارت میں ارجن نے رکھشسا کی صورت میں کیا تھا۔ مؤرخین کا مقصد ان بیانات کو مخصوص معاشروں کے تناظر میں رکھنا ہے جن میں وہ واقع ہوئے تھے اور یہ معلوم کرنا تھا کہ ان میں کب اور کیوں تبدیلیاں واقع ہوئیں۔

معاشرے میں تبدیلی کے اہم راستوں میں سے ایک وہ تھا جب کہ ذیلی قبیلے یا برادریاں (Clans) ذاتوں میں تبدیل ہوگئے۔ برصغیر کے مختلف حصوں میں ہونے والا یہ ایک مسلسل اور مستقل عمل تھا یہ تبدیلیاں البتہ بیک وقت نہیں ہو رہی تھیں بلکہ پرانی صورتیں بھی متوازی دھاروں کی حیثیت سے باقی رہتی تھیں۔ لیکن اور مقامات پر چند ذاتوں کا آغاز نچلے درجے کے غیر ذاتی گروہوں سے ہوا جو کہ پہلے یا تو برادری پر یا بستیوں پر مبنی شناخت کے حامل تھے جیسا کہ جنگلات کے باشندے یا موتی ساز (Beadmakers) قبائلی شاخیں جب ثقافتی طور پر معاشرے میں جذب ہوئیں تو بڑے بڑے سرداروں کے خاندان سامنے آئے جنہوں نے کھتری کا معزز رتبہ اپنا لیا جبکہ باقی شاخیں کسان شودروں کے کمتر مقام پر رہ گئیں۔ اس عمل کی ایک تصویر ساتویں صدی کے ایک بادشاہ ہرش وردھن کی سوانح عمری Harshacharita (مصنفہ بان بھٹ) میں دیکھی جاسکتی ہے جس میں جنگلات کے باشندوں کے معاشرے آہستہ آہستہ قیام پذیر دہقانی معاشروں میں بدل رہے تھے۔ اس تبدیلی میں جنگلات کا کھیتوں میں بدلنا اور ایک پرانے جمہوری معاشرے کا ذات پات کی لازمی درجہ بندی قبول کرنا تھا۔ محنت کی مستقل رسد مہیا کرنے کے دوسرے طریقے بھی اختیار کیے گئے جیسا کہ یہ اعلان کرنا کہ کچھ پیشے اتنے گھٹیا اور ناپاک کرنے والے ہیں کہ اپنے اختیار کرنے والے لوگوں کو وہ 'اچھوت' بنا دیتے ہیں۔ اس نظریے کی وضاحتیں سماجی تاریخ کے ایک اور پہلو کی نشاندہی کرتی ہیں۔

دراصل اب جغرافیائی خطوں، ماحول اور تاریخی توضیحات کے مابین رابطوں کو اپنا بنانے کا عمل شروع ہو رہا ہے۔ ان کا تعلق کئی قسم کے حالات سے ہے اور اس کی متعدد مثالیں بھی ملتی ہیں جیسی کہ دریاؤں کا راستہ بدلنا اور عوام کی ہجرت جو دوسری صدی قبل مسیح میں پنجاب میں ہوئی یا سندھ اور گنگا کے ڈیلٹاؤں میں مٹی بھر جانا جس سے بندرگاہوں کو دوسرے مقام پر لے جانا پڑا جو قدیم یونانی جہاز رانوں نے کیا اور جس سے ان علاقوں کی بحری تجارت بھی متاثر ہوئی۔ ایک سرگرمی جس پر ابھی وسیع مطالعے کی ضرورت ہے وہ ہے کہ کس طرح جنگلات کی کمی برصغیر کے

زمینی منظر، آب وہوا اور انسانی رہائش کو صدیوں سے تبدیل کرتی آئی ہے۔ اب تک ماحولیاتی عناصر میں تحقیق سے محض اس علاقے کی تاریخ ہی پر روشنی ڈالی گئی ہے جہاں کوئی تبدیلی آئی ہو۔ ماحول کو تاریخ میں ایک بڑا سبب سمجھ کر ابھی اس کا مقام متعین کیا جانا ہے اور اس کے بارے میں وسیع پیمانے کے چند عمومی نتائج ابھی دستیاب ہیں مثلاً کئی علاقوں میں ڈیلٹا کا بھر جانا تو مشترک رہا ہے لیکن اس کو تجارت کے عروج وزوال کے ایک ممکنہ سبب کے طور پر زیرِ بحث نہیں لایا گیا۔

'علم' کے بارے میں سوال اٹھانا

قدیم ہندوستان کی علاقائی تاریخ کے بارے میں دلچسپی بتدریج بڑھی ہے اس کو ۱۹۵۰ء کے عشرے میں ہندوستان میں لسانی بنیادوں پر ریاستوں کے قیام سے بہت مدد ملی ہے کیونکہ اس سے برطانوی ہند کے دور کی زیادہ بے سوچی سمجھی حد بندیوں پر فوقیت حاصل ہو گئی تھی۔ ان نئی ریاستوں کو مؤرخین نے ذیلی قومی علاقائی اکائیاں سمجھا اور ان ریاستوں کی تاریخیں لکھنا شروع کیا۔ لیکن حد بندیاں تو سیاسی نشانات ہوتی ہیں اور سیاسی اکھاڑ پچھاڑ کے ساتھ بدل بھی جاتی ہیں۔ چنانچہ ان کے ریاستوں کے بارڈر پرانے وقتوں کی حد بندیوں سے شاذ و نادر ہی مطابقت رکھتے ہیں۔ تاہم برصغیر کی تاریخ کا تناظر جو روایتی طور پر گنگائی میدانوں سے ہی بنا تھا، اب مقامی تاریخ کے شواہد کی روشنی میں لازماً بدلنا پڑا ہے۔ مثلاً اب ہندوستان کی عام تاریخوں میں جنوبی ہند کی تاریخ بہت زیادہ نمایاں ہے جبکہ نصف صدی قبل ایسا نہیں تھا۔

علاقائی تاریخوں میں ایسے خاکے نظر آتے ہیں جو کہ ایک دوسرے سے کبھی کبھار مختلف بھی ہوتے ہیں اور یہ اختلافات تقابلی تاریخ کے لیے مطالعے کے دلچسپ پہلو مہیا کرتے ہیں۔ مثلاً پورے برصغیر میں چار رنگ (Varnas) ذاتوں کے نظام کا یکساں خاکہ نہیں بناتے تھے جیسا کہ پہلے سمجھا جاتا تھا۔ ہمیں ابھی بھی اس امر کی وضاحت کرنی ہے کہ کیوں برہمنوں اور ویلالا ردہقانوں نے تامل ناڈو کی تاریخ تشکیل دی جیسا کہ کچھ کا خیال ہے، جبکہ کھتری تاجر پنجاب میں غالب تھے۔ یہ اختلافات محض علاقائی اعتبار سے تنوع کی حیثیت نہیں رکھتے بلکہ یہ کئی ثقافتی معمولات کے مظہر تھے جو کہ اس مفروضے سے بالاتر تھے کہ تمام شناختیں ہمیشہ یک رنگ اور آفاقی نوعیت کی رہی ہیں۔

اس نکتے سے ہم آخری موضوع تک آتے ہیں جو کہ ابھی اپنی تشکیل کے ابتدائی مراحل میں ہے لیکن اس کی صورت گری شروع ہوچکی ہے اس سے قدیم ہند میں تاریخی شعور، تاریخی روایات اور تاریخی تحریروں سے متعلق سوالات اٹھتے ہیں۔ یہ دلیل بارہا دی جاتی ہے کہ ہندوستانی تمدن میں تاریخ کے شعور کی کمی تھی لیکن اس کی بنیاد بھی ایک غلط مفروضہ ہے جس کو کولونیل عہد کے علم سے فروغ ملا کہ ماضی کی کوئی تاریخی اعتبار سے نمائندگی یا اظہار نہیں ملتا۔ دراصل ہر معاشرہ خواہ وہ ابتدائی دور کا ہو یا وسطی دور کا اس میں تاریخ کا شعور ہوتا تھا لیکن ابتدائی معاشروں نے اس شعور کو مختلف انداز میں محفوظ (record) کیا چنانچہ یہ سوال ذرا پیچیدہ ہے کیونکہ ہمیں یہ سوال پوچھنا پڑے گا کہ ابتدائی ہندوستانی معاشرہ اپنے ماضی کے بارے میں درحقیقت کیا سمجھ رکھتا تھا اور اس ماضی کو کس شکل میں یاد رکھتا تھا نوآبادیاتی عہد سے قبل کے معاشروں کا اپنے ماضی کے بارے میں کیا احساس تھا، اس پہلو کا اخفاء ان معاشروں میں نوآبادیاتی طاقتوں اور مقامی باشندوں کے اختلاط سے پیدا ہونے والی صورتِ حال اور اس پر دونوں کے ردِعمل کی صورتوں کے بارے میں علم میں ایک خلاء ضرور پیدا کرتا ہے۔

اگر تاریخی علم کو معنی انگیز بننا ہے تو ماضی کو سمجھنا اور واضح کرنا ہوگا کسی ایک ذریعے پر خواہ وہ کوئی قدیم فن پارہ ہو یا متن، انحصار کرنا کافی نہیں ہوگا۔ اس کی تشریح کرنا لازمی ہے۔ جس کا مطلب ہے اس کے مصنف، فعل، مخاطب اور اہمیت کے بارے میں کئی سوالات پوچھے جائیں اور سب سے زیادہ تو اس ثبوت کے قابلِ اعتبار ہونے کا مسئلہ ہے۔

یہ اصرار قدیم تاریخ کے مطالعے کے لیے زیادہ کیا جاتا ہے کیونکہ وقت میں اس کی دبازت ہی اس کے سراغ کو مشکل بنا دیتی ہے۔ ہم اس واقعے کے کس طرح ہونے کا یقین رکھتے ہیں اور اس کا ثبوت ہمیں اصل میں کیا بتاتا ہے، ان دو کے درمیان بہت مہین سی لکیر ہے جس طرح باقی علم ہے، اسی طرح سے تاریخ کا علم بھی مستقل پھلتا پھولتا اور بدلتا رہتا ہے اور اس سے ہمیں اپنے عمومیت کے نتائج کو جانچنے اور ماضی کے بارے میں اپنی تفہیم کو واضح کرنے میں مدد ملتی ہے۔ موجودہ علم کو چیلنج کرنے کے سوالات زیادہ گہرائی میں جا کر وضاحتیں کرنے میں معاون ہوتے ہیں اور ماضی کی تشریح و توضیح ہی تاریخ کے لیے کوشش کرنے کو جواز عطا کرتی ہے۔

آئیڈیالوجی کی آڑ میں سطحی مذہبیت

ڈاکٹر مبارک علی

ترجمہ: انور شاہین

۱۷ اگست ۱۹۴۷ء کو جب پاکستان کو آزادی حاصل کیے ابھی تین دن بھی نہ گذرے تھے کہ ایک سیاستدان محمد عبداللہ قریشی نے ایک اردو اخبار میں 'تاریخ کے نصاب میں تغیر و اصلاح کی ضرورت' کے عنوان سے ایک مضمون لکھا جس میں انہوں نے یہ تجویز کیا کہ چونکہ نوآبادیاتی عہد میں جنوبی ایشیائی مسلمانوں کی تاریخ کو انگریز اور ہندو دونوں نے ہی مسخ کر دیا تھا تاکہ وہ ان کی کامیابیوں کو مختصر کر سکیں۔ چنانچہ قریشی کی دلیل یہ تھی کہ حالیہ تناظر میں تاریخی حقائق کی اصلاح کا ایک موقع پیدا ہوا ہے اس کے علاوہ ماضی کو نئے سرے سے اس انداز سے قلمبند کیے جانے کا بھی وقت ہے کہ جس سے دنیا کے لیے مسلمانوں کی عنایات کو اجاگر کیا جا سکے۔ انہوں نے اس امر پر اطمینان کا اظہار کیا کہ پنجاب حکومت نے تاریخ کے کورس کی تشکیل کے لیے پہلے ہی ایک کمیٹی قائم کر دی ہے۔ چنانچہ ملک کی تخلیق کے ابتدائی لمحوں ہی سے تاریخ کو نظریہ پاکستان کی تشکیل اور اشاعت کے ایک آلۂ کار کے طور پر استعمال کیا جاتا رہا ہے۔ بلاشبہ یہ عمل ملک کے حکمران طبقے کے حق میں جاتا تھا۔

کھٹمنڈو (نیپال) کے مشہور جریدے Himal نے کچھ عرصہ قبل پاکستان اور ہندوستان سے ایک ایک مؤرخ کو منتخب کر کے اُن سے تاریخ نویسی کے چیلنجوں کے اوپر اُن کا موقف معلوم کیا۔ پاکستان سے ڈاکٹر مبارک علی اور ہندوستان سے ڈاکٹر رومیلا تھاپر نے اس سلسلے میں اپنے خیالات کا اظہار کیا۔ یہاں ڈاکٹر مبارک علی کا مضمون درج کیا جا رہا ہے (ادارہ)۔

اپنے آغاز کے ساتھ ہی پاکستان میں نمو پذیر معاشرے نے ہندوستانی مسلمانوں کے نظریاتی ورثے کے طور پر تین عوامل حاصل کیے۔ ان میں سے ممتاز ترین الطاف حسین حالی اور محمد اقبال کی شاعری تھی جو کہ ایک فرضی شاندار ماضی کے سرابوں پر مبنی تھی۔ اس سے قاری کو تحریک ملتی تھی اور کئی انواع کی احیائی تحریکوں کو اس نے جنم دیا۔ دوئم یہ کہ ایک طرح کے احساس کمتری اور عدم تحفظ کے تحت برصغیر کے مسلمانوں نے ہندو دشمن رویہ اپنا لیا۔ یہی رویہ اپنی اصل میں جمہوریت دشمن بھی تھا۔ سوئم یہ کہ پاکستان کی قیادت نے تمام سیاسی مسائل کو حل کرنے کے لیے عقلمندی اور ہوش کے بجائے جذباتی انداز اختیار کر لیا۔

جب مطالبہ پاکستان سب سے پہلے پیش کیا گیا تھا تو جلد ہی اس نے مسلمانوں کے لیے ایک علیحدہ وطن کے مطالبے کی شکل اختیار کر لی جہاں وہ اپنے عقائد کے مطابق رہ سکیں۔ نتیجتاً تحریکِ پاکستان کی روح یکجہتی کی بجائے علیحدگی بن گئی۔ آزادی حاصل کرنے کے اکسٹھ سال بعد بھی آج پاکستانی اپنی تاریخ پر نظر ڈالیں تو یہ عناصر جسدِ سیاست میں آج بھی موجود ملیں گے۔

پاکستان بننے کے بعد نئی قومی ریاست کو متعدد سیاسی، معاشرتی، معاشی اور ثقافتی بحرانوں کا سامنا کرنا پڑا۔ ملک ان سے بچ نکلنے میں کامیاب تو ہو گیا لیکن ان کے نتیجے میں اس کو ایسی راہ اختیار کرنا لازمی ہو گیا جس سے اس کا تشخص متعین ہو سکے۔ اس تشخص کی تشکیل اور قوم کی تقدیر متعین کرنے والے عوامل میں جو سوال اس کی مخصوص قومی آئیڈیالوجی کی بنیاد سے متعلق تھا وہ یہ تھا کہ ہندوستان سے علیحدہ تشخص کیونکر بنایا جا سکتا ہے۔ اگر ہندوستان سیکولر تھا تو پاکستان کو اسلامی بنانا لازم تھا، کم از کم کسی اور وجہ سے نہ بھی سہی لیکن 'تقسیم' کو جائز ثابت کرنے کے لیے یہ ضروری تھا۔

ابتدائی مرحلے میں اس آئیڈیالوجی کی تشکیل کا کام آئی۔ ایچ۔ قریشی اور ایس۔ ایم۔ اکرام جیسے جدید دانشوروں کے ہاتھوں میں تھا۔ انہوں نے 'دو قوموں' کے تصور کی تاریخی بنیادیں 'تعمیر' کیں اور برصغیر میں ایک مضبوط ملتِ اسلامیہ کی صورت گری میں اسلام کے تاریخی کردار کو بھی متعین کیا۔ ان قوم پرست علما نے اکبر کے عہد سے لے کر 'دو قوموں' کے تصور کو بہت جوش و خروش سے تلاش کیا تا کہ وہ دونوں قوموں کے طویل عرصے سے باہم فاصلے پر رہنے کو ثابت

کر سکیں۔ قریشی نے اسی 'اسلامی نظریۂ حیات' کی ریاست پاکستان کی بنیاد کے طور پر زبردست حمایت کی۔

اسی دلیل کو بعدازاں جاوید اقبال نے آگے بڑھایا۔ ۱۹۵۰ء کے عشرے میں انہوں نے Ideology of Pakistan کے نام سے ایک کتاب لکھی جس میں انہوں نے کہا کہ 'ظاہر ہے کہ پاکستان ایک نظریاتی ریاست ہے اور اسی وجہ سے اتنی دیر تک ہی زندہ رہ سکتی ہے جب تک اس کی نظریاتی سالمیت قائم رہے گی آئیڈیالوجی ہی ہماری قومیت کی اساس ہے اور یہ ہماری قومی، سیاسی، معاشی، ثقافتی، مذہبی اور اخلاقی اقدار و تصورات اور ان کے اظہار کا سرچشمہ ہے۔ انہوں نے مزید کہا کہ 'پاکستان نظریاتی ریاست ہے کیونکہ اس کی بنیاد اسلام پر رکھی گئی ہے۔'

دوسرے مرحلے میں اس قومی آئیڈیالوجی کو استحکام بخشنے کا کام مذہبی علما اور ماہرینِ تعلیم نے لے لیا۔ ان میں نصابی کتابوں کے مصنفین بھی شامل تھے جن کو حکومت کی پشت پناہی حاصل تھی۔ 'مطالعۂ پاکستان' کے مصنف گل شہزاد سرور نے لکھا کہ 'نظریۂ پاکستان کا مطلب نظریۂ اسلام ہے، یہ ہمیں زندگی کے تمام پہلوؤں میں رہنمائی کرتی ہے۔' یہی موضوع دوسری نصابی کتابوں بھی بار بار دہرایا گیا ہے چنانچہ نظریاتی رہنمائی کی بنیادوں کے اعتبار سے پاکستانی ریاست اور معاشرہ دونوں ہی اسلامائزیشن کے عمل سے گزر سکے۔ اس کا اظہار ملک کے تیزی سے بدلتے ہوئے تعلیمی، قانونی اور اقتصادی نظاموں میں ہوا ہے۔ اس سے ابہام اور انتشار کا ایک طوفان بھی برپا ہوا ہے۔

جناح کی شمولیت

پاکستان کے ایک قومی نظریۂ حیات رکھنے کا مطلب یہ ہے کہ ریاست ایک مذہبی وجود ہے جس کا سرکاری مذہب اسلام ہے اس سے جدید قومی ریاست کے تصور کی نفی ہوتی ہے۔ کم سے کم جس طرح اس کو پوری دنیا کی جمہوریتوں میں روبہ عمل لایا جاتا ہے جن کی بنیادیں محض سیکولر نیشنلزم پر رکھی جاتی ہیں اس تصور سے لازمی طور پر اقلیتوں کو قومیت کے تصور سے خارج کر دیا جاتا ہے اور ان کو محض دوسرے درجے کا شہری بنا دیا جاتا ہے۔

۱۹۴۹ء میں پاکستان کی اقلیتوں کو ایک زبردست دھچکا قرار دادِ مقاصد کی منظوری سے لگا جس میں 'اقتدارِ اعلیٰ کا سرچشمہ خدا تعالیٰ کی ذات کو قرار دیا گیا۔ اس تصور میں بھی جمہوریت کے

جدید تصور سے تضاد پایا جاتا ہے جس میں اقتدارِ اعلیٰ کا سرچشمہ عوام قرار دیئے جاتے ہیں۔ اس قرارداد نے ایسے کسی بھی قانون کی منظوری کو روک دیا جو کہ قرآن اور حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت کے منافی ہو۔ نتیجتاً پاکستان میں قانون سازی کا سارا عمل ساکت ہو کر رہ گیا ہے اگر اس کا تیزی سے بدلتی ہوئی جدید دنیا سے تقابل کیا جائے جس میں نئی ٹیکنالوجی آنے اور بوسیدہ اقدار پر نظرِ ثانی کے نتیجے میں حیرت ناک تبدیلیاں ہو رہی ہیں۔

'نظریۂ پاکستان' کے مطابق 'دو قوموں' کا تصور 'تقسیم' کے بعد بھی ختم نہیں ہوا اور آج یہ مسلم اور غیر مسلم کے درمیان امتیاز کی وضاحت کرنے کے لیے استعمال ہو رہا ہے۔ دراصل اس نظریے کو اس قدر مذہبی تحفظ حاصل ہو چکا ہے کہ اس کو چیلنج کرنا یا جھٹلانا (blasphemy) توہینِ مذہب کے مترادف ہے یہ وہ جرم ہے کہ نواز شریف کے وزارتِ عظمیٰ کے دور میں ۱۹۹۸ء میں منظور کردہ قانون کے تحت جس کی سزا دس سال قید بامشقت ہے، آج کل یہ نظریہ ہر اوسط پاکستانی کی زندگی میں سرایت کر چکا ہے۔ مذہبی جماعتوں نے ایک صحیح اسلامی ریاست کی تشکیل کی خاطر پُرزور مطالبے کے حق میں بے انتہا حمایت حاصل کر لی ہے ایسے گروہ اکثر اپنے مقاصد حاصل کرنے کے لیے دو میں سے ایک طریقۂ کار اپناتے ہیں۔ اوّل تو کچھ جماعتیں مسلح جدوجہد سے اقتدار حاصل کرنے کی کوشش کرتی ہیں جس کو وہ سیکولر اور غیر مذہبی عناصر کے خلاف جہاد سے معنون کرتی ہیں۔ دوئم کچھ جماعتیں یہ توقع کرتی ہیں کہ وہ جمہوری عمل کے ذریعے ریاست کو کنٹرول کر لیں گی اور ساتھ ہی وہ شریعت کے قوانین نافذ کرنے کا وعدہ بھی کرتی ہیں۔

اس طرح کا موقع پرستانہ رویہ محض 'انتہا پسند' گروہوں تک ہی محدود نہیں ہے بلکہ قومی دھارے میں شامل بڑی سیاسی جماعتیں بھی ایسے منشور کی تشہیر کرتی ہیں جن میں مذہبی شقیں موجود ہوتی ہیں تا کہ وہ مذہبی جماعتوں کا مقابلہ بھی کر سکیں اور عوامی حمایت کا ووٹ بھی حاصل کر سکیں۔ بلاشبہ مذہب پاکستانی سیاست کا اہم ترین عامل بن چکا ہے اور اس مناقشے میں اب فوج بھی شامل ہو چکی ہے۔

نظریۂ پاکستان کے نفاذ کے عمل نے دو اہم شخصیتوں کے تصور کو بھی تبدیل اور نیا تشکیل کیا ہے جن کو ملک کی تخلیق میں دو اہم ستونوں کی حیثیت حاصل ہے۔ یعنی قومی شاعر اقبال اور بانی

پاکستان محمد علی جناح۔ پہلے نام کو تو اس طرح پہچانا جاتا ہے کہ انہوں نے ہندوستانی مسلمانوں کے لیے جداگانہ وطن کے مطالبے کو سب سے پہلے پیش کیا۔ اس حوالے سے اس تصور کے خالق اقبال کی حیثیت جناح کے مقابلے میں زیادہ اہمیت اختیار کر چکی ہے کہ جنہیں تنہا ایک شاعر کے خواب کو عملی حقیقت بنانے کا اعزاز دیا جاتا ہے۔ اسی وقت یہ بات بھی محض اتفاق نہیں کہ اقبال کے تصورات پاکستان کے حکمران طبقوں کے مفادات کے لیے موزوں تھے جنہوں نے اس کی شاعری میں ایسے موضوعات تلاش کر لیے جن سے وہ اپنے مذہبی ایجنڈے کو ترقی دے سکیں۔ اقبال کے غازی (مقدس مجاہد)، مومن (حقیقی ایمان لانے والا) اور امت کے تصورات بنیاد پرستوں کو طاقت اور ترغیب سے بھرپور مواد فراہم کرتے ہیں۔ اس کے ساتھ ہی وہ قوم کی شان و شوکت بڑھانے کے لیے عسکری قوت پر انحصار کرتے ہیں اور ان کے مغرب مخالف، جمہوریت مخالف، عورت مخالف، فلسفہ دشمن اور فنونِ لطیفہ مخالف نظریات کا بھی یہی حال ہے۔

ان ہی عناصر نے جناح کو بھی ایک مذہبی شخصیت بنا کر پیش کر دیا ہے یہاں تک کہ جناح کی، جو اپنی ذاتی زندگی میں نمایاں طور پر ایک سیکولر فرد تھے، اس حقیقت کو بھی نظر انداز کر دیا گیا ہے۔ ایک شاطرانہ اقدام کے طور پر جناح سے قطع تعلق کرنے کے بجائے سیاسی جماعتوں نے جناح کے تصور کو بدل دیا ہے اور ان کو اپنے مفادات پورا کرنے کے لیے اپنا لیا ہے۔ اردو پریس میں خصوصاً آج تک قصداً ایسے مضامین شائع کرائے گئے ہیں جن میں جناح کا مفروضہ مذہبی جوش و خروش بیان کیا گیا ہو۔ بعینہٖ، سرکاری طور پر جناح کی تصاویر میں انہیں جان بوجھ کر ہمیشہ شیروانی میں دکھایا جاتا ہے جس سے ان کا ایک بھرپور عقیدہ رکھنے والے شخص کا تصور تشکیل پاتا ہے۔ چنانچہ جناح کا تبدیل شدہ تصور دائیں بازو کی جماعتوں کے ہاتھ میں ایک مؤثر ہتھیار بن گیا ہے۔

جمود زدہ آئیڈیالوجی

نظریاتی ریاست کو ایک بارِگراں ساتھ لے کر چلنا ہوتا ہے اس کو ہر طرح کے چیلنجوں سے اپنا دفاع کرنا ہوتا ہے، مزید برآں اسے اپنے وجود کو سائنسی، ثقافتی اور سماجی حوالوں سے جائز قرار دینا ہوتا ہے، جس کے لیے حقائق اور تاریخ کو مسخ کرنا پڑتا ہے۔ اگر ضرورت پڑے تو اپنی کمزوریوں کو چھپانا ہوتا ہے اور آخری بات یہ کہ مستقلاً اس کو اپنے تصور کی تشریح اور تعبیرِ نو

کرنی پڑتی ہے تا کہ وہ خود کو پُر اعتماد محسوس کر سکے۔ ایک نظریاتی ریاست میں صرف ایک ہی سچ اصلی سچ ہو سکتا ہے شاذ معروضی خیالات کو اس طرح جھٹلا دیا جاتا ہے اور نئے خیالات کے دروازے بہت سختی سے بند کر دیئے جاتے ہیں۔

اگر آج ہم پاکستان کی صورتِ حال کا تجزیہ کریں تو یہ محسوس کریں گے کہ معاشرے نے بحیثیت مجموعی اس نظریاتی شکنجے کے باعث نقصان اٹھایا ہے اور زوال آمادہ ہوا ہے۔ چونکہ نئے خیالات کی کوئی گنجائش ہی نہیں ہے، تخلیقیت کا کئی عشروں سے گلا گھونٹا جا رہا ہے اس ملک میں فلسفی، مورّخ، شاعر، فنکار، فلم ساز، ماہرِ تعمیرات، مصنفین، ناول نگار یا موسیقی دان پیدا ہو ہی نہیں سکتے جن کے ٹیلنٹ کا پورا انحصار ہی ان کی تخلیقیت پر ہوتا ہے۔ ذہنی اور ثقافتی دونوں اعتبار سے ملک مایوس کن حد تک بنجر ہو چکا ہے اور نوخیز ذہنوں کی آبیاری کے لیے چند متروک نظریات کے سوا کچھ باقی نہیں بچا ہے۔

آئیڈیالوجی کی اس گھٹن کا شکار ڈرامائی طور پر ملک کے فنکار بھی ہوئے ہیں۔ علی گڑھ میں پیدا ہونے والی مصنفہ قرۃ العین حیدر نے جن کا حال ہی میں انتقال ہوا، ہندوستان کو ۱۹۴۷ء میں خیر باد کہا لیکن جب ان کے ناول 'آگ کا دریا' پر جس میں دو ہزار سال کی تاریخ کا احاطہ کیا گیا ہے، شدید تنقید کی گئی تو انہوں نے واپس ہندوستان جانے کا فیصلہ کر لیا۔ ہندوستانی کلاسیکی موسیقی کے ماہر، استاد بڑے غلام علی خان نے بھی اسی طرح ہندوستان ہجرت کو ترجیح دی جہاں ان کا والہانہ استقبال کیا گیا۔ جوش ملیح آبادی جو تقسیم کے وقت ہندوستان سے پاکستان آ گئے، انہوں نے دیکھا کہ ان کی شاعری اور نثر دونوں ہی کو انتہا پسندانہ اور روایت شکن قرار دیا گیا۔ ان میں سے کچھ پر تو پابندی لگا دی گئی جب مقتدرہ اور مذہبی گروہوں نے میڈیا پر ان کی تنقید کو ناپسندیدہ قرار دیا اور فیض احمد فیض نے تو زندگی کا بیشتر حصہ ملک سے باہر ہی گذارا کیونکہ انہیں ملک میں اپنی تخلیقیت کے لیے سازگار ماحول نہیں ملا تھا۔ ہاں البتہ حبیب جالب ستائش کے لائق ٹھہرتے ہیں جو متعدد بار کی قید و بند کے باوجود پاکستان کے اندر رہ کر ہی باغیانہ شاعری کرتے رہے۔

تعلیمی میدان میں بھی ملک نے بہت بھاری نقصان اٹھایا ہے۔ نظریاتی ریاست کے لوازمات کے دباؤ کے تحت تخلیقِ پاکستان کے بعد دو مضامین مطالعۂ پاکستان اور اسلامیات پر ہر

تعلیمی سطح پر متعارف کروائے گئے تاکہ آئندہ نسلیں اچھی پاکستانی اور اچھی مسلمان بن سکیں۔ چنانچہ مورخین اور سیاسیات کے ماہرین نے اپنی ساری توانائی تخلیقِ پاکستان کو جائز قرار دینے میں صرف کر دی۔ جیسے ہی تعلیمی تحقیق کا معیار پست ہوا پاکستانی علما کا بین الاقوامی علمی برادری سے رابطہ منقطع ہو گیا۔

یہ بات باعثِ افسوس ہے کہ آج پاکستان میں کوئی ایسی آزاد تنظیم موجود نہیں ہے جہاں سماجی سائنسدان باہم مل کر تحقیقی منصوبوں پر بحث کر سکیں۔ چند غیر معیاری تحقیقی جریدے شائع ہوئے ہیں جو ظاہر ہے بین الاقوامی معیارات پر تسلیم نہیں کیے جاتے۔ عالمی منظر میں پاکستان تعلیمی اعتبار سے کوئی بھی مقام یا اعتبار حاصل نہیں کر سکا ہے۔ جب ریاست نے یہ طے کر لیا کہ صرف ایک سرکاری صداقت ہی چھا سکے گی تو کسی وقیع معروضی تعلیمی تحقیق کی گنجائش باقی نہیں رہی۔ نتیجہ یہ ہوا کہ معاشرہ بھی انتہا پسندی میں غرق ہو گیا اور بنیاد پرستی کو بطور تبدیلی کے عامل کے تیزی سے فروغ حاصل ہونے لگا۔ اس موقع پر معاشرے کو اس کے حملے سے بچانے کے لیے کوئی بھی متبادل قوت باقی نہیں رہی۔

شومئی قسمت سے ترقی کے عاملین میں سے ایک نے تو اس رجعتی ڈھلان کی جانب جانے میں معاونت بھی کی ہے۔ پاکستان میں آج ٹیکنالوجی، رجعت پسندانہ رجحانات کو فروغ دینے میں بہت مدد کر رہی ہے۔ اس میں کیسٹس، سی ڈیز اور انٹرنیٹ بہت اہم ہیں۔ آج کل پاکستان کے تقریباً تمام چینل ہی انتہا پسندانہ نظریات کو تقویت دینے والے پروگرام نشر کرتے ہیں اور لوگوں کو اس طرح مزید تنگ نظر بناتے جا رہے ہیں۔

مصنوعی مذہبیت کا کھلا اظہار بھی پاکبازی اور مذہبی لگاؤ کے ذاتی اظہار کا ایک مقبولِ عام طریقہ بن گیا ہے۔ لوگوں کی نظروں میں محترم بننے کے لیے حج اور عمرے پر جانا ایک مقبول عملیہ بن گیا ہے۔ امیر لوگ خصوصاً کاروباری طبقے مدرسوں اور مساجد کو خیرات کے نام پر بھاری رقمیں دیتے ہیں۔ لیکن مذہبی جوش کے اس مظاہرے کے باوجود پاکستانی معاشرے کی اوپری پرتیں زیادہ تر بدعنوانی اور ناموزونیت کا شکار ہیں۔ عوامی سطح پر عورتوں کے خلاف جرائم میں اضافہ ہو رہا ہے جبکہ اغوا، زنا، عزت کے نام پر قتل اور برہنہ عورتوں کو گلیوں میں پھرانے کے واقعات میں اضافہ ہوتا جا رہا ہے۔

یہ سچ ہے کہ گذشتہ اکسٹھ برسوں میں کچھ گروہوں اور افراد نے ریاست کی جانب سے قومی آئیڈیالوجی کے تشریحات کے باعث شہریوں پر عائد کی گئی پابندیوں کے خلاف آواز اٹھائی ہے۔سول سوسائٹی کے سرگرم افراد نے ایک لبرل اور ترقی پسندانہ فضا قائم کرنے کی کوشش کی ہے۔افسوس تو یہ ہے کہ ان جرأتمندانہ اقدامات کا کوئی خاص نتیجہ برآمد نہیں ہوا ہے۔کیا پاکستان اپنے نظریاتی شکنجے سے کبھی نجات پانے کی اب بھی امید کرسکتا ہے؟ اس سوال کا جواب 'ہاں' بھی ہے اور 'نہیں' بھی۔ اس کا تو بالآخر سول سوسائٹی کے شروع کردہ اقدامات پر ہی پورے کا پورا انحصار ہے جو کہ ریاستی آئیڈیالوجی کی تنگ نظر تشریحات سے چھٹکارا پانے کے لیے طویل عرصے سے کوشاں ہے۔

ایڈورڈ سعید: ایک تنقیدی جائزہ

عرفان حبیب
ترجمہ: ڈاکٹر ناظر محمود

مصنف اور نقاد اڈیڈورڈ سعید فلسطینیوں کے حقوق کا بہادرانہ دفاع کرتے تھے اور سامراجی دشمن بائیں بازو کے حلقوں میں خاصے مقبول تھے۔ ایڈورڈ سعید مغربی تعلیم یافتہ اور خاصے کامیاب اسکالر تھے اور فلسطین ان کی جائے پیدائش تھی۔ وہ اپنی مخنی جسامت کے باوجود اسرائیل کے غاصبانہ قبضے کے خلاف تابڑ توڑ دانشورانہ حملے کرتے رہتے تھے۔ اُن کی تحریروں اور خاص طور پر اُن کی کتاب اورینٹل ازم (Orientalism) کو ثقافت پر سامراجی اثرات کے مطالعے کے لئے تو اب تک ایک مستند حوالہ سمجھا جاتا ہے۔

اس کتاب کا مرکزی خیال یہ ہے کہ ایشیا اور شمالی افریقہ (اورینٹ) سے متعلق تمام مغربی تحریریں قدیم یونانیوں سے لے کر مارکس تک ایک عجیب قسم کے تعصب کا شکار رہی ہیں جسے ''اورینٹل ازم'' کہا جا سکتا ہے۔ مگر کیا اس دعوے کا کوئی جواز ہے؟ عرفان حبیب کے خیال میں ایسا نہیں ہے۔ خود عرفان حبیب بھارت میں اسی طرح کے تعصبات کے خلاف جدوجہد کرتے رہے ہیں۔ خاص طور پر ہندو بنیاد پرست بھارتیہ جنتا پارٹی کی سابق حکومت کے دوران ملکی تاریخ کو نئے سرے سے لکھ کر ایودھیا میں بابری مسجد کے اقدام کو حق بجانب قرار دینے کی کوششوں کی عرفان حبیب نے شدید مخالفت کی ہے۔ عرفان حبیب علی گڑھ مسلم یونیورسٹی میں تاریخ کے سینٹر فار ایڈوانسڈ اسٹڈی میں پروفیسر رہ چکے ہیں۔

1969ء میں ایڈورڈ سعید نے اپنی معرکتہ لآرا کتاب اورینٹل ازم لکھی۔ اس کتاب کا ذیلی عنوان تھا ''مشرق کے بارے میں مغرب کے تصورات'' ____ اُس وقت تک اورینٹل ازم کا مطلب تھا مشرقی زبانوں اور ثقافتوں میں علوم کا ذخیرہ۔ (حوالے کے لئے دیکھئے (آکسفورڈ انگلش ڈکشنری) اور اس کا دائرہ صرف مغربی تحریروں تک محدود نہیں تھا جیسا کہ ایڈورڈ سعید نے سمجھ لیا تھا۔ مزید یہ کہ اورنٹیلزم صرف تصورات کے مجموعے کا نام نہیں تھا بلکہ خود ایڈورڈ سعید کے الفاظ میں ''یہ لاتعداد اسکالروں کا مجموعہ تھا جنہوں نے تحریروں کی تدوین و تراجم کیے، زبانوں کے قواعد مرتب کیے، لغات لکھیں، قدیم ادوار کی تشکیل نو کی اور ایسے علوم تخلیق کیے جنہیں اثباتی طور پر پرکھا جا سکتا تھا''۔

لیکن اس طرح کا کام سعید کے اورنٹیلزم میں ضمنی حیثیت رکھتا ہے کیونکہ سعید اورینٹل ازم کی تعریف میں ہر طرح کی تحریروں کو شامل کر لیتا ہے پھر جو بھی اورینٹ کے بارے میں پڑھا جاتا ہو یا تحقیق کرتا ہو چاہے وہ ماہر علم شہریات ہو یا ماہر عمرانیات، مورخ ہو یا زبان دان ہر کوئی ایڈورڈ سعید کے نزدیک اورینٹلسٹ ہے اور اُس کا کام اورینٹل ازم میں شامل کیا جا سکتا ہے۔ پھر ایڈورڈ سعید کے خیال میں وہ بھی اورنٹیلسٹ ہیں اگر انہوں نے ایسے بیان دیئے ہیں جو ایڈورڈ سعید اورینٹل ازم میں شامل کرنا چاہتے ہیں۔

(اس لئے یہاں میں 'اورنٹیلزم' اور 'اورنٹیلسٹ' کے الفاظ کو واوین میں لکھوں تو وہ ایڈورڈ سعید کے معنوں میں استعمال ہوں گے اور واوین کے بغیر یہ الفاظ اپنے عام یا غیر سعیدی معنوں میں استعمال کیئے جائیں گے۔) اور پھر اُسی تعریف میں ایک اور قدغن بھی ہے جس کے تحت 'اورینٹیلسٹ' ایک مغربی فرد ہے جس کا مطلب ہے کہ اورنٹیل موضوعات پر پڑھانے والے اور تحقیق کرنے والے خود اورینٹ میں موجود نہیں ہیں۔ اس طرح ایڈورڈ سعید اس بات پر بھی غور نہیں کرتے کہ مغربی اور مشرقی اورنٹیلسٹ کیسے ایک دوسرے پر اثر انداز ہوتے ہیں۔ سعید کے خیال میں وہی لوگ اورنٹیلسٹ ہیں جو صرف مغربی قارئین کے لئے لکھتے رہے ہیں۔

اس کے علاوہ ایک اور بلا جواز قدغن بھی ہے وہ یہ کہ ایڈورڈ سعید 'اورنٹیلزم' کے مطالعے میں صرف برطانوی اور فرانسیسی روایات کو شامل کرتے ہیں اور جرمن یا دیگر یورپی اورنٹیلسٹ ان کے دائرے سے خارج ہیں (صفحہ 4-3) اس استثنا کی وجہ یہ بتائی گئی ہے کہ برطانیہ اور فرانس

ہی وہ نوآبادیاتی طاقتیں تھیں جو مشرق سے زیادہ رابطے میں ہیں اور اُن کے تحقیقی کام دیگر یورپی ممالک سے مختلف ہیں۔

لیکن اتنے بڑے استثنا کے لئے صرف یہ وجہ کافی معقول نہیں ہے۔ ایڈورڈ سعید نے اپنے اورنٹیلزم کے لئے گولڈز ہیر (Goldziher) جیسے بڑے محققین سے روگردانی کی ہے۔ (جو کہ جرمن نہیں بلکہ ہنگری سے تھا) گولڈز ہیر حدیث پر تنقید کا کلاسیکی ماہر تھا اور ایک صیہونی مخالف یہودی تھا جس نے جامعہ الازہر سے اعلیٰ تعلیم حاصل کی اور وہ اسلام کا بھی اتنا ہی تنقیدی احترام کرتا تھا جتنا کہ یہودیت یا عیسائیت کا۔ لیکن ایسا شخص ایڈورڈ سعید کے خاکے میں کہاں موزوں رہے گا؟ لیکن پھر جوزف نیڈہم (Joseph Needham) جیسا محقق بھی ایڈورڈ سعید کے اورنٹیلزم سے خارج ہے جو کہ نہ صرف برطانوی تھا بلکہ چین میں سائنس اور تہذیب پر بڑا اعلیٰ محقق تھا۔ اس لئے نہ صرف چین کے سائنسی اور تکنیکی کارناموں پر بلکہ ہندوستان اور عرب۔ اسلامی تہذیب پر بھی بہت کچھ لکھا ہے ـــــ اس کی تحریروں میں مشرق پر مغربی بالادستی کے آثار نہیں ملتے جو ایڈورڈ سعید کے بقول 'اورنٹیلزم' کی بنیاد ہیں۔

II

یہ بات ثابت کرنے میں زیادہ صفحات نہیں لگیں گے کہ سعید کے 'اورنٹیلزم' کی تعریف بڑی محدود اور عمومی سی ہے۔ پھر ایڈورڈ سعید کی تحریروں میں گہرائی نہیں ہے۔ مثلاً ایک کارل مارکس کی مثال لی جائے تو یہ بات ثابت کی جا سکتی ہے۔

اورنٹیلزم کے ایک ابتدائی صفحے پر ایڈورڈ سعید نے دو مختصر حوالے دیئے ہیں۔ پہلا اقتباس تو مارکس سے ہے۔ ''وہ خود اپنی نمائندگی نہیں کر سکتے اس لئے کسی نہ کسی کو اُن کی نمائندگی کرنی پڑے گی''۔ اب ایک معصوم قاری تو یہی سمجھے گا کہ مشرقی لوگ اپنی نمائندگی نہیں کر سکتے اس لئے مارکس کے خیال میں یورپی اور خاص طور پر یورپی مستشرقین) ہی اُن کی نمائندگی کریں گے۔ اسی طرح صفحہ نمبر 21 پر ایڈورڈ سعید نے مارکس کے اصل جرمن الفاظ دیتے ہوئے اپنا ـــــ یہی موقف واضح کرنے کی کوشش کی ہے۔

میرے خیال میں اس اقتباس کا حوالہ دو طرح سے غیر اخلاقی اور غیر ذمہ دارانہ ہے۔ دراصل مارکس کے الفاظ اس کی کتاب ''لوئی بوناپارٹ کی اٹھارویں برومیر'' سے لئے گئے ہیں

جہاں مارکس مشرق کے لوگوں کی تو بات ہی نہیں کر رہا بلکہ انیسویں صدی کے وسط میں فرانس کے غربت زدہ چھوٹے کاشتکاروں کا ذکر کر رہا ہے۔ چونکہ یہ کاشتکار متحد نہیں ہو پا رہے تھے اس لئے مارکس نے لکھا کہ وہ ''اپنے طبقاتی مفاد پر اصرار کرنے کے قابل نہیں تھے نہ تو پارلیمنٹ کے ذریعے اور نہ ہی کسی کنونشن کے ذریعے۔ وہ اپنی نمائندگی نہیں کر سکتے اس لئے کسی نہ کسی کو اُن کی نمائندگی کرنی پڑے گی۔ اُن کے نمائندے بیک وقت اُن کے آقا بھی ہو سکتے ہیں۔۔۔'' (مارکس اور اینگلز کے منتخب تحریریں مطبوعہ ماسکو 1950ء جلد اول صفحہ 303)۔

اس طرح ایڈورڈ سعید بڑے آرام سے فرانسیسی کاشتکاروں کی جگہ مشرقی لوگوں کو لے آتا ہے اور بڑی صفائی سے مارکس کے لفظ ''نمائندگی'' یعنی سیاسی نمائندگی کی بجائے ''خاکہ کشی'' کا لفظ استعمال کرتا ہے۔ مارکس کے اقتباس کا غلط استعمال صرف یہیں پر ختم نہیں ہوتا بلکہ صفحہ 293 پر سعید مارکس کے بارے میں ایک اور موشگافی کرتا ہے کہ مارکس نے یہ اقتباس ''لوئی نپولین کے لئے'' استعمال کیا تھا جیسے کہ لوئی نپولین نے مشرقی لوگوں کی نمائندگی کا بیڑا اٹھایا ہوا تھا۔ آگے چل کر ایڈورڈ سعید کو یاد نہیں رہتا کہ صفحہ 21 پر مارکس کا حوالہ کس سیاق و سباق میں دیا گیا ہے۔ 1995ء کے ایڈیشن میں صفحہ 335 پر اس اقتباس کو کتاب کی تمہیدی عبارت میں استعمال کیا گیا ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ایڈورڈ سعید نے ''اٹھارہویں برومائر'' کو اصل شکل میں نہیں پڑھا بلکہ ثانوی ذریعے سے حوالہ اٹھایا ہے۔

صرف مارکس ہی نہیں بلکہ ایڈورڈ سعید کسی کو بھی مستشرقین یا 'اورنٹیلسٹ' کی اپنی تعریف میں شامل کر کے اُن کا مضحکہ اڑا سکتے ہیں۔ 'اعجاز احمد نے اپنے مضمون (Marx on India: A Clarification) میں لکھا ہے کہ ایڈورڈ سعید نے مارکس کے بارے میں اپنا پورا مفروضہ نیو یارک بڑی بیون میں شائع ہونے والے 1803ء کے صرف دو مضامین پر قائم کیا ہے اور انہیں بھارت پر مارکس کی دیگر تحریروں کا علم نہیں معلوم ہوتا۔

یہاں یہ وضاحت کرنا ضروری ہے کہ مارکس نے بھارت کے بارے میں یورپی تحریروں پر خاصا انحصار کیا مگر برطانوی حکمرانوں کے ہاتھوں بھارتی سماجی و معاشی بربادی کا خاکہ مارکس نے خود مرتب کیا جس کو سعید کی تعریف کے مطابق مستشرق یا ''اورنٹیلسٹ'' بالکل نہیں کہا جا سکتا۔

سعید نے مارکس کے جس دوسرے مضمون کو استعمال کیا اس میں مارکس نے ہندوستانیوں

کی جانب سے ''انگریزی غلامی کا جُوا'' اتار پھینکنے کے بارے لکھا ہے۔ (مارکس اور اینگلز کی مجموعی تحریریں۔ جلد 12 مطبوع ماسکو، 1969ء، صفحہ 221)۔ اُسی مضمون میں مارکس نے بورژوا تہذیب کی بربریت اور منافقت کے بارے میں لکھا ہے ''جو اپنے ملکوں میں بڑی عزت دار بنتی ہے مگر نوآبادیات میں جا کر برہنہ جارحیت کی شکل اختیار کر لیتی ہے''۔

لیکن پھر بھی ایڈورڈ سعید بار بار اپنی کتاب میں مارکس کا مذاق اڑاتے ہوئے اُسے نوآبادیت ہند مستشرق یا پروکلونیل اورنٹیلسٹ (Pro-Colonial Orientialist) قرار دیتے ہیں۔ ہمیں بتایا جاتا ہے کہ ''اس اورنٹیلزم میں اسکائی کس سے لے کر وکٹر ہیوگو، دانتے اور کارل مارکس تک سب کو شامل کیا جا سکتا ہے (صفحہ 3) اپنی کتاب کے صفحہ نمبر 14 پر ایڈورڈ سعید یہ بات کارل مارکس سے منسوب کر دیتے ہیں کہ ہندوستانی لوگ نسلی طور پر تو نہیں البتہ تہذیبی طور پر ضرور پسماندہ ہیں۔ صفحہ نمبر 102 پر سعید لکھتے ہیں کہ مارکس بھی اُن لکھنے والوں میں سے ہیں جو بڑے ''عمومی اور ناقابل اعتراض'' قسم کی رائے قائم کرتے ہیں مثلاً یہ کہ ''ایک اورنٹیل اورینٹ میں رہتا ہے اور مشرقی آرائشی کی زندگی گزارتا ہے اور مشرقی آمریت میں رہتا ہے اور تقدیر پر یقین رکھتا ہے''۔

ان الفاظ میں ایڈورڈ سعید نے کارل مارکس کی تحریوں کو بہت غلط انداز میں پیش کیا ہے۔ بلکہ صفحہ 231 پر یہ بھی لکھا ہے کہ مارکس ان لوگوں میں سے تھے جن کو ''اول ایک مستشرق یا اورنٹیل اور دوم ایک آدمی کے طور پر سمجھا جا سکتا ہے۔ یہ وہ کلیہ ہے جس سے مارکس کی تذلیل ہوتی ہے۔

III

اس طرح کی بے دھڑک غلطی کے باعث ایڈورڈ سعید کی ساکھ کے بارے میں شکوک و شبہات جنم لیتے ہیں۔ یہاں وضاحت کرنا ضروری ہے کہ نوآبادیاتی نظام اور سامراج نے مشرق کے بارے میں ایک خاص طرح کی تحریروں کو ضرور رواج دیا ہے مگر ایڈورڈ سعید 'اورنٹیلزم' کی اصطلاح کو نامعقول طور پر استعمال کر کے علم کے بڑے خزانے کو رد کر دیتا ہے۔ خود سعید نے اعتراف کیا ہے کہ (صفحہ نمبر 341 اور 42) پروفیسر البرٹ حورانی سعید کی تنقید سے مجموعی طور پر تو اتفاق کیا لیکن یہ بھی کہا کہ اورنٹیلسٹ تحریروں کا بڑا حصہ اس تنقید سے بالاتر ہے۔ اب سعید کی

استعمال کردہ اورینٹل ازم کی اصطلاح ایک طرح کی گالی بن چکی ہے۔

سعید اپنی بات منوانے میں کس حد تک کامیاب ہوئے اس کا اندازہ مجھے حال ہی میں ان مغربی 'اورنٹیلسٹ' کارل ارنسٹ (Carl Ernest) کا ایک مضمون پڑھتے ہوئے ہوا۔

مصنف نے دعویٰ کیا ہے کہ "صرف غیر ملکی اسکالر ہی وہ وسائل اور جذبہ رکھتے تھے جس سے اسلامی سائز ڈیوگِک (Islamicised Yogic) عبارتوں کا تجزیہ کیا جاتا۔ اس دعوے میں مغربی احساس برتری شامل ہے جس کا الزام ایڈورڈ سعید نے 'اورینٹل ازم' پر لگایا ہے۔ ارنسٹ نے صوفیاء کی ہندوستانی بنیادوں کے بارے میں ابتدائی نظریات کو 'اولین اورنٹیلسٹ نظریات' کہا ہے۔ یعنی اب 'اورینٹل ازم' کو ہر غلط خیال کے لئے استعمال کیا جا سکتا ہے۔ 'اورنٹیلزم' کا لفظ اپنی معنی بدل چکا ہے اور جو بھی بات پسند نہ ہو اسے اورینٹل ازم کا نام دیا جا سکتا ہے۔

گو کہ ایڈورڈ سعید نے خود اس بات سے انکار کیا ہے کہ وہ ایشیا اور خاص طور پر اسلام کے بارے میں تنگ نظر اور قدامت پسند عقائد کو تحفظ دینا چاہتے تھے لیکن پھر بھی ہم دیکھتے ہیں کہ اسلام کے کسی بھی پہلو کے بارے میں کوئی تنقیدی یا تاریخی نقطۂ نظر کو کسی مغربی اسکالر نے پیش کیا ہو اسے مغربی احساس برتری سے جوڑ دیا جاتا ہے اور اُسے 'اورنٹیلسٹ' اور نوآبادیاتی نقطۂ فکر قرار دے دیا جاتا ہے ــــــ حتیٰ کہ اسلامی کی جگہ اگر محمڈن استعمال کیا گیا ہے جیسے محمڈن لا (محمدی قانون) تو اسے بھی ایڈورڈ سعید نے ذلت آمیز قرار دیا ہے۔ (صفحہ نمبر 66)۔

ایڈورڈ سعید کو یاد نہیں کہ بے شمار مسلم اسکالروں نے صدیوں تک (فارسی میں) دینِ محمدی یا شریعت محمدی کی اصطلاح استعمال کی ہے اور اس میں پیغمبر اسلام کی شان میں گستاخی کا کوئی پہلو نہیں نکالا۔ مگر اب جدید اسلامی شدت پسندی کے تحت محمڈن یا محمدی کے الفاظ کتابوں سے غائب ہو رہے ہیں۔ حتیٰ کہ گولڈزہیر (Holdziher) اور ایچ آر گِب (HR Gibb) کی تحریروں سے بھی محمڈن ازم کے بجائے مطالعہ اسلام کی اصطلاح کو استعمال کیا جا رہا ہے۔ اس طرح ایک اچھا خاصا بے ضرر سا لفظ 'اورنٹیلزم' کا لیبل لگا کر متروک کیا جا رہا ہے۔

IV

ہمیں انفرادی لفظوں کو اتنی فکر نہیں ہونی چاہیے لیکن ان کے پس پشت نظریات کو ضرور سمجھنا چاہیے۔ ایڈورڈ سعید اور اُن کے پیروکار جب 'اورنٹیلزم' اور نوآبادیاتی سوچ' کی بات کرتے ہیں تو

بھول جاتے ہیں کہ کلونیل ازم (بشمول سامراجیت اور نیوکلونیل ازم کے) نے اورنٹیل اسکالر شپ پر مغرب یا مشرق میں واحد اثرات مرتب نہیں کیے۔ ان کے علاوہ بھی انقلاب فرانس اور انقلاب روس جیسے واقعات نے اثرات ڈالے ہیں۔ مثلاً ویل ہاؤزن (Well Hausen) کی کتاب "عرب بادشاہت اور اس کا زوال" جس میں اموی خلافت کا طبقاتی تجزیہ کیا ہے۔ جرمنی کے سماجی جمہوری یا سوشل ڈیموکریٹک خیالات سے متاثر معلوم ہوتی ہے۔

ہندوستان میں ڈی ڈی کوسمبی (D.D. Kosambi) نے اورنٹیلسٹ روایات پر کاربند رہتے ہوئے قدیم ہندوستانی تاریخ کو مارکسی نقطۂ نظر سے دیکھا ہے اور اس کی تشکیل نو کی ہے۔ نوآبادیات نقطۂ نظر کے برخلاف جدید جمہوری انداز فکر نے یہ شعور پیدا کیا ہے کہ تمام انسانی معاشروں کی طرح مشرقی یا اورنٹیل معاشروں کا مطالعہ بھی اُن ہی طریقوں سے کیا جا سکتا ہے جن سے مغربی معاشروں کی تاریخ کو سمجھا جاتا ہے۔ اسی طرح مشرقی علوم میں ایک متوازی رجحان پروان چڑھا ہے جس کی بنیاد نوآبادیاتی نقطۂ نظر پر ہے۔

اِسی طرح کا دوغلا پن ہمیں افراد میں بھی نظر آتا ہے۔ مثلاً اے بی کیتھ (A.B. Keith) کی ضخیم تحریروں کو دیکھئے یا جب وہ برطانوی ہندوستان کی آئینی تاریخ پر غیر سرکاری ماہر کے طور پر کام کر رہا تھا اور سنسکرت ادب اور ویدوں کی تاریخ و فلسفے پر لکھ رہا تھا۔

مشرقی علم کے جدید مطالعے کا ایک پہلو اور ہے جسے نظر انداز نہیں کیا جا سکتا____ اور وہ پہلو ہے جدید اور پیچیدہ سائنسی طریقوں کا استعمال۔ ایڈورڈ سعید اپنی کتاب کے صفحہ 203 پر لکھتے ہیں کہ "بے شمار" اورنٹیلسٹ عبارتوں کے ترجمے اور تدوین کرتے رہے، زبانوں کے قواعد مرتب کرتے رہے، الفاظ کے معنی لکھتے رہے اور اس طرح "مردہ ادوار" کی تعمیر نو کرتے رہے۔ ایڈورڈ سعید یہ نہیں سمجھ سکے کہ قدامت پسند یا لبرل خیالات سے قطع نظر اسکالروں کے اسی کام سے ماضی و حال سے سے متعلق ہمارے بنیادی خیالات بدلتے رہے ہیں۔ جن معاشروں کو اب تک ساکت و جامد یا الگ تھلگ سمجھا جاتا تھا اب آثار قدیمہ کی دریافتوں یا ماخذوں کے عمیق مطالعے یا غائر بیرونی کام (Field Work) سے بدلنے لگے ہیں۔

ہم سوچ بھی نہیں سکتے کہ اشوک کے زمانے کی یونانی اور آرامی تحریروں کی کلید دریافت ہونے سے قدیم ہندوستان کی تاریخ کے بارے میں ہماری آگہی کتنی بہتر ہوئی ہے۔

دیکھے اور پرکھے جاسکنے والے علوم کے ذخیرے میں اضافے کو نظر انداز کرنا بجائے خود متعصب رویہ ہے۔ ایڈورڈ سعید کی کتاب منظر عام پر آنے کے بعد بھی ماہرین آثار قدیمہ و جینیات نے ثابت کر دیا ہے کہ غالباً افریقہ کی نوع انسانی کے ارتقا کا منبع رہا ہے جس میں آج کے دور کا انسان بھی شامل ہے۔ یہ تحقیقات کرنے والے لوگ نطشے کے طرح متعصب نہیں تھے۔

یہ سچ ہے کہ کلونیلزم مصنف کے خیالات پر اثر انداز ہوتا رہتا ہے اور اورنٹیل علوم بھی دیگر نظریاتی اثرات اور سائنسی دریافتوں کی بدولت بہتر ہوتے رہتے ہیں۔ ہم کہہ سکتے ہیں کہ سعید کی لفاظی کے باعث پرانی اسکالرشپ کی تذلیل ہوئی ہے اور نیوکلونیل اثرات کی کئی شکلیں سامنے آئی ہیں۔ یہ نئے اسکالر اب خود کو ''یورپ مرکزی'' (Eurocentric) اور 'اورنٹیلسٹ' فکر کے نقاد کے طور پر پیش کر سکتے ہیں۔ مگر اس طرح کی لفاظی میں کوئی دم نظر نہیں آتا۔ اسی طرح کا ایک رجحان جس کی سعید کی نظر میں بڑی قدر و منزل ہے 'سبالٹرن' (Subeaster) گروپ ہے جس نے ہندوستانی قوم پرستی پر حملے کئے ہیں۔ ایڈورڈ سعید کو اس امکان کا اعتراف ہے کہ 'سبالٹرن' دانشوروں کی تحریریں بھی بین الاقوامی اور نیوکلونیل رجحان کے ساتھ جوڑی جاسکتی ہیں۔ (صفحہ 352)۔

ایڈورڈ سعید کو سمجھنا چاہیے تھا کہ جدید نوآبادیت کیوں پرانے طرز کی سامراج دشمن تحریروں کو نہیں اپنا سکتی چاہے وہ بورژوا ہوں یا مارکسی ____ ایڈورڈ سعید کو غور کرنے سے معلوم ہوتا کہ 'اورنٹیلسٹ' روایات میں بہت کچھ ہے جسے عام ادبی تنقید سے رد نہیں کیا جاسکتا۔ ہمارے خیال میں قوم پرستی اور جمہوریت کے تصورات اورنٹیل اسکالرشپ کے اندر بھی کلونیل ازم اور نیو کلونیل ازم سے متصادم رہتے ہیں اور سائنسی رویے کے ذریعے بتدریج تعصّبات اور جانبداری کم ہو جاتی ہے جس اورنٹیلزم میں دلیل اور استدلال اچھی طرح استعمال کئے گئے ہوں وہی بالآخر سرخرو ہوگا جب کہ بہت سے حالیہ پوسٹ جدیدی (Post Modernist) مینش اپنی مبہم اصطلاحوں اور نیوکلونیل امکانات کے ساتھ غائب ہو چکے ہوں گے۔

ہندو اور اسلامی ماورائے قوم مذہبی تحریکیں

شیل مایارام
ترجمہ: ڈاکٹر ریاض شیخ

حال ہی میں ماورائے قوم مذہبی تحریکوں کے مربوط نظام میں غیر معمولی تیزی دیکھنے میں آئی ہے اور ان نئے افراد کی تعداد بھی بڑھ گئی ہے جو مذہبی انتہاپسندی، روحانیت کی تجدید، مذہبی فرقہ بندی اور پھر از سرِ نو ان کی تشکیل کے نت نئے طریقے اپنا کر اس میدان میں متحرک نظر آتے ہیں۔ عالمگیریت کے موضوع پر لکھی جانے والی تحریروں کا زیادہ تر زور آجروں کی بڑھتی ہوئی تعداد، سرمائے کی منتقلی اور ہمہ گیر طرزِ حکمرانی پر ہے جبکہ ان مذہبی تحریکوں کی عالمگیر کارروائیاں ان لکھاریوں کی نظروں سے اوجھل ہیں۔ زیرِ نظر مقالے میں عالمگیریت کے تحت، تحویل مذہب اور ماورائے قوم مذہبی تحریکوں کے نئے طور طریقوں پر تبلیغی جماعت اور وشوا ہندو پریشد کی ایک گفتگو کے حوالے سے چند مشاہدات بیان کیے گئے ہیں۔

ہم اپنے عہد میں اچانک ہی ان ماورائے قوم مذہبی تحریکوں (TRMs) کی افزائش، وسعت اور رسائی کو واضح طور پر محسوس کرنے لگے ہیں۔ یہ تحریکیں ماورائے قوم سول سوسائٹی کی متنوع دنیا کی ایک مخصوص ذیلی شاخ پر مشتمل ہیں۔

شیل مایارام (Shail Mayaram) کا یہ مضمون Hindu and Islamic Transnational Religious Movements کے عنوان سے ہندوستان کے معروف علمی جریدے Economic and Political Weekly کی اشاعت بابت ۳ جنوری ۲۰۰۴ء میں شائع ہوا۔ یہاں اس مضمون کا ترجمہ مذکورہ جریدے کے شکریے کے ساتھ شائع کیا جا رہا ہے (ادارہ)۔

اس ہونے والی گفتگو میں سوال یہ اٹھتا ہے کہ مقامی، قومی اور ماورائے قوم تنظیموں کے درمیان تعلق کی نوعیت کیا ہے؟ کیا یہ تنظیمیں بین الاقوامیت کے ایک متبادل تصور کو بڑھاوا دیتی ہیں؟ جیسا کہ Van der Veer (2001) اس نکتے کو زیرِ بحث لایا ہے اور کیا مسابقتی تبدیلی مذہب کا تناظر اس امکان کو کمزور کرنے کا سبب بن رہا ہے؟

ماورائے قوم مذہبی تحریکوں کی موجودہ بحث کا تعلق اسلام اور ہندومت سے ہے۔ اس کا مطلب ہرگز یہ نہیں لینا چاہیے کہ یہ موضوع دیگر مذاہب مثلاً سکھ اِزم، بدھ مت یا مسیحیت کے اندر رونما ہونے والی تبدیلیوں کے نئے طریقۂ کار کے لیے مرکزی اہمیت کا حامل ہے۔

پہلے اس مقالے کے عنوان کا ذکر کرنا مناسب رہے گا۔ اس کا پہلا عنوان تھا 'نئی مذہبی تحریکیں' (NRMs)۔ اس کا موجودہ عنوان یعنی 'ماورائے قوم مذہبی تحریکیں' (TRMs) دراصل اس کے مفہوم کو اچھی طرح واضح کرتا ہے۔ Mandaville(2001) ایک دوسری اصطلاح کو ترجیح دیتا ہے یعنی 'ماورائے قوم سماجی تحریکیں' (TSMs) جو میں ان کے کیے ہوئے کام کی خاص پہچان بنتا ہے۔ مگر یہ ایک ہی بات کو ناحق دہرانے کے مترادف ہوگا۔ کیونکہ اس حد تک مذہب کی نوعیت سماجی ہمیشہ ہی رہی ہے۔ ماورائے قوم تحریکوں میں مذہبی نقوش کی گہری چھاپ اور مذہب کی قوت کی طرف ہمارا ذہن فوراً مبذول ہو جاتا ہے اور یہی وہ چیزیں ہیں جو مختلف ممالک اور براعظموں میں لوگوں کو متاثر کرتی ہیں اور پھر یہ حقیقت بھی ہماری نظروں سے پوشیدہ نہیں رہتی کہ ان تحریکوں کا معیاری ایجنڈا مذہبی تقدس پر استوار ہوتا ہے اور یہ تحریکیں غیر مذہبی تصورات اور نظریات سے بالکل لاتعلق رہتی ہیں۔

عالمگیریت کے عہد نے ماورائے قوم مذہبی تحریکوں کو تقویت پہنچائی ہے اگرچہ یہ بات بھی ہمارے علم میں ہے کہ سامراجیت، ریاست اور قومیت کی حدود مذہب تاریخی طور پر پہلے بھی پار کر چکا ہے۔ لیکن ان تحریکوں کی خصوصیات جن کی طرف Mandaville نے توجہ دلائی ہے اپنی جگہ مفید ہیں۔ انہوں نے اپنے لیے خاص سیاسی گنجائش نکال لی ہے اگرچہ لازمی طور پر یہ بہت زیادہ مخصوص گنجائش نہیں کہی جاسکتی۔ مزید برآں ان میں سے بہت سی تحریکیں ملکی سرحدوں سے نکل کر کام ضرور کرتی ہیں اور ان کے لیے کسی مخصوص قوم، ریاست یا علاقے کا حوالہ نہیں دیا جاسکتا۔ علاوہ ازیں ان تحریکوں کی مختلف شکلیں اکثر ایسی کارروائیوں میں مصروف ہوتی ہیں جو

ریاستی حکومتوں اور ان کی حاکمیت اعلیٰ (sovereignty) کے لیے چیلنج کی حیثیت رکھتی ہیں اور حکومتوں کے لیے مشکلات کا سبب بنتی ہیں۔

ان تحریکوں کے اس عالمی کردار کو خوب پہچان لینے کے بعد ہی اس بات کو سمجھا جاسکتا ہے کہ تبلیغی جماعت (Tablighi Jamaat) اور VHP جیسی مذہبی تنظیمیں کس طرح اس قابل ہو جاتی ہیں کہ اس قدر مالی اور دیگر وسائل ان کے زیرِ تصرف آ جاتے ہیں اور لوگوں کی ایک معقول تعداد ان کی باتیں اور خطابات سننے کے لیے اکٹھی ہو جاتی ہے۔ ان ماورائے قوم مذہبی تنظیموں کی طاقت اور بھی زیادہ تشویش کا باعث بن جاتی ہے جب یہ تنظیمیں اس بات کا دعویٰ کرتی ہیں کہ صرف وہی مذہب کی حقیقی تشریح کرنے کی مجاز ہیں اور ساری مسلم کمیونٹی اپنے نمائندے کے طور پر ان پر اعتماد کرتی ہے۔

ماورائے قوم مذہبی تحریکوں کی مندرجہ ذیل گفتگو دونوں فرقوں کی ثقافتی دنیا کا احاطہ کرتی ہے جن تک پہنچنے کا موقع بحیثیت ای تھینوگرافر (ethnographer) مجھے نصیب ہوا۔ یہ دو فرقے میوز (Meos) اور میرات (Merat) ہیں۔ یہ دونوں فرقے ویسے تو مسلمانوں کے زمرے میں آتے ہیں مگر جو باہمی گفت وشنید کرنے کے بعد ہندوؤں کے ساتھ ایک سمجھوتہ کرنے میں کامیاب ہوگئے اور اختلافات کا لحاظ رکھتے ہوئے باہمی طور پر طے شدہ مثالی نمونوں پر عمل کرتے ہیں۔ اب میں ۱۹۸۰ء اور ۲۰۰۰ء کی دہائیوں کی بات سے پہلے ۱۸۹۰ء اور ۱۹۲۰ء کی دہائیوں کی طرف واپس جاؤں گا۔ یہ زمانہ برصغیر جنوبی ایشیا میں مسابقانہ تبدیلیِ مذہب کے لحاظ سے بڑی اہمیت کا حامل ہے۔ کوشش یہ ہے کہ گھر، پڑوس، گاؤں، چھوٹے شہروں کی چھوٹے پیمانے کی سیاست کو بڑے شہروں، ملک اور عالمی سیاست سے ملا کر دیکھا جائے۔ یہ کہنے کی چنداں ضرورت نہیں ہے کہ یہ موضوع اس قدر پیچیدہ ہے کہ یہاں صرف ابتدائی گفتگو ہی ممکن ہے۔ لہٰذا اس مقالے میں موضوعات کا ایک سرسری جائزہ لیا گیا ہے امید ہے کہ موقع ملنے پر پھر کہیں ان کی تفصیلات پیش کروں گا۔ یہ تحقیق آرکائیو کی دستاویزات اور ۱۹۹۰ء سے ۲۰۰۱ء کے موسمِ سرما تک کے عرصے میں وقفے وقفے سے انجام دیئے گئے عملی کام (field work) کی بنیاد پر مرتب کی گئی ہے۔

اس بحث کو آگے بڑھانے سے پہلے مثالوں کے انتخاب کا سوال حل طلب ہے۔ مذہب

کی عالمگیر تحریکوں میں متعدد جدیدیت پسند اور قدیم سیاسی تحریکیں شامل ہوتی ہیں جن میں زیادہ روایت پرست تحریکیں بھی شامل کی جاسکتی ہیں۔ ماورائے قوم مذہبی تحریکوں کے زیادہ پھیلاؤ کے حوالے سے تبلیغی جماعت اور VHP کے درمیان یک خاندانی مشابہت ضرور پائی جاتی ہے مگر اس سے آگے بڑھ کر نہیں!

دراصل زیادہ مناسب موازنہ VHP اور جماعتِ اسلامی کے مابین کیا جاسکتا ہے جبکہ تبلیغی جماعت کا موازنہ سوادھیائے (Swadhayaya) جیسی تحریکوں سے بہتر رہے گا۔ موازنہ کرنے کے ساتھ ساتھ دونوں کے درمیان پائے جانے والے نمایاں تضاد کو بھی واضح کرنے کی کوشش کی جائے گی۔ قومیت کے بارے میں دونوں تنظیمیں بالکل مختلف رائے رکھتی ہیں۔ ایک تنظیم (جماعتِ اسلامی) ایک قومی ریاست کے تصور کی حامی ہے اور ریاستی اقتدار سے اپنا رشتہ برقرار رکھنا چاہتی ہے جبکہ تبلیغی جماعت سیاست سے خود کو ماورا رکھتے ہوئے قومیت اور دنیاوی اقتدار سے دلچسپی نہیں رکھتی۔ اکثریتی حکومت کا موقف نہ رکھنے کی وجہ سے اسے اقلیتوں سے ایسی عداوت نہیں جیسی اقلیتوں سے عداوت VHP سے منسوب کی جاتی ہے۔ تبلیغی جماعت کا دائرۂ کار بڑی حد تک روحانیت کی تلقین ہے۔ کٹر ہندو قوم پرست تک اس بات کو تسلیم کرتے ہیں کہ انہیں مسلمانوں سے خطرہ نہیں بلکہ مسیحیت کی تبلیغ ان کی پریشانی کا باعث ہے۔ ماورائے قوم مذہبی تصور کے بارے میں VHP اور Tablighi Jamaat دو متضاد مثالی نمونے رکھتی ہیں۔ بہت سے معاملات اس بات کا ثبوت مہیا کرتے ہیں کہ VHP کے نوجوانوں کی تنظیم 'بجرنگ دل' کے نوجوان تشدد کی کارروائیوں میں براہِ راست ملوث رہے ہیں جبکہ تبلیغی جماعت بڑی حد تک خاموشی سے کام کرنے والی ایک ایسی پُرامن تنظیم کا نمونہ پیش کرتی ہے جس کا مقصد یہ ہے کہ قلبِ ماہیت کے ذریعے انسانوں میں روحانیت کا جذبہ بیدار کیا جائے۔ VHP بیشتر مقامی سرمایہ داروں سے رقوم حاصل کرتی ہے جبکہ تبلیغی جماعت کی پارٹیاں بڑی حد تک خودکفیل ہیں۔

تبلیغی جماعت کے لٹریچر کے بارے میں دو نکتوں پر غور ضروری ہے اوّل یہ کہ جس بات کو بڑی حد تک نظرانداز کیا جاتا ہے، وہ ہے اس کا دائرۂ اثر اور متعدد قسم کے وہ تضادات جو تبلیغی جماعت کے کاموں کے نتیجے میں رونما ہوئے ہیں۔ علاوہ ازیں، اس مسئلے کی طرف بھی دھیان

نہیں دیا گیا کہ جماعت کے حلقۂ اثر سے باہر رہنے والے افراد کا نظریہ تبلیغی جماعت کے بارے میں کیا ہے۔ میوات (Mewat) اور میرواڑ (Merwara) کے دو علاقوں کے بارے میں مندرجہ ذیل بحث سے یہ تجویز سامنے آتی ہے کہ پہلے بہت سے مذہبی گروہوں کے درمیان ہونے والے میل جول کی نفسیاتی کیفیت کو پرکھا جائے پھر اس کے نتیجے میں پیدا ہونے والے گروہوں کی دوستیوں اور دشمنیوں کا جائزہ لیا جائے۔ اس عمل کے بعد ہی آریہ سماج، VHP اور تبلیغی جماعت جیسی تنظیموں سے نبٹنے کے لیے نئے طریقۂ کار کی صورت نکل سکتی ہے۔

شمالی ہند میں دہلی اور اجمیر سے ملحقہ میوات اور میرواڑ کے علاقوں میں بیسویں صدی کے دوران مذہبی شناخت کی نئی تعریف طے کرنے کے حوالے سے بہت سے تجربات دیکھنے میں آئے۔ دونوں جگہوں پر رہنے والے ہندوؤں اور مسلمانوں کے درمیان فاصلہ پہلے ایک مناسب حد تک تھا لیکن مذہبی شناخت کے معاملے پر اختلاف کی وسعت نے آپس کے تعلقات کی نوعیت کو پہلے سے کہیں زیادہ بڑھ جانے والے فاصلوں میں بدل دیا۔

آریہ سماج اور تبلیغی جماعت میوز (Meos) کے بیچ

میوات کے میوز (Meos) کا قصہ ۱۹۲۰ء کی دہائی میں آریہ سماج اور تبلیغی جماعت کے دستوں کی بیک وقت آمد سے شروع ہوتا ہے۔ اپنی کوئی واضح شناخت نہ رکھنے والے گروہ دیکھتے ہی دیکھتے بڑی کارروائیوں کا ایک اہم مرکز بن گئے۔ شدھی کا مطلب ہے مسلمانوں کو پاک (شدھ) کرنے کے بعد دوبارہ ہندو بنایا جائے۔ اس سے قبل یہ تحریک کہیں کہیں کام کرتی ہوئی نظر آتی تھی۔ موپلا بغاوت کے عرصے میں موپلاؤں نے ہندوؤں کو زبردستی مسلمان بننے پر مجبور کیا۔

(Jones 1976, Jaffrelot 1999) موپلا بغاوت کے یوں مذہب تبدیل کرنے کے بعد شدھی تحریک نے آریہ سماج کی کارروائیوں میں گویا ایک مرکزی حیثیت حاصل کر لی۔

بڑے پیمانے پر شدھی (ہندو بنانا) کا کام ۱۹۰۰ء کی دہائی میں عمل میں آیا لاڑکانہ (سندھ) کے شیوخ (Shaikhs)، لدھیانہ کے صابری لبانا (Labanas)، اجمیر کے میر (Meir) اور سارے راجپوتانہ کے نو ہندو اسماعیلی گروہ (neo-Hindu Ismaili

(groups) دیگ کے مسلمان راجپوت اور بعد میں اٹاوہ، کانپور، میرٹھ اور مین پوری کے مسلمان ان سب کو ہندو بنایا گیا۔ (Khan 1997:166, Sikand 2002, ch 3) راجائی ریاستوں میں (Princely states) آریہ سماج کا کام لالہ منشی رام (۱۹۲۶۔۱۸۵۶ء) (جو سوامی شردھانند کے نام سے مشہور ہوئے) کی سربراہی میں شروع ہوا جو سوامی دیانند کے بہت اہم پیروکاروں میں سے ایک تھے۔ اس شدھی تحریک نے ۱۹۲۳ء کے آس پاس خاص طور پر زور پکڑا جب ہندو مہا سبھا نے اس کی حمایت کی جو صنعتی کاروبار کرنے والے برلاؤں (Birlas) سے مالی مدد حاصل کر چکی تھی۔

میوات کے علاقے میں آریہ سماج نے شدھی کا کام آل انڈیا شدھی سبھا کے جھنڈے تلے شروع کیا۔ اس نے سناتنا دھرم سبھا (Sanatana Dharama Sabha) کے اشتراک سے مسلم راجپوتوں، گجروں، ملکانوں اور میوز کے دیہاتوں کو اپنا ہدف بنایا۔ یہ سب ایسے گروہ تھے جن کی شناخت ہندو یا مسلمان کی حیثیت سے قطعی طور پر واضح نہیں تھی۔ پریاس چتا (Pryaschitta) کے زیرِ اثر شدھی تحریک نے ہندومت کے قدیم تصورات کی راہ اپنائی تھی مگر اس نے اسلام، سکھ ازم اور مسیحیت (Christianity) میں موجود تبدیلی مذہب کے نمونوں سے شدھی کو منسلک کر کے انہیں ایسے نئے اصطلاحی معنی پہنا دیئے تھے جس سے دیگر مذاہب کے رسوماتی ناپاک تصور کو واضح کیا گیا۔ (Jones 1976: Jaffrelot 1999)

جسمانی سطح پر زور، زبانی تقریریں اور تزکیے کی رسمی ادائیگی پر اصرار سے ظاہر ہوتا ہے کہ فرد کے دل کی اندرونی کیفیت کو بدلنے اور اس کے اندر روحانی شعور پیدا کرنے سے دلچسپی کم تھی بلکہ زیادہ توجہ اسلام کی مذمت کرنے پر مرکوز تھی۔ مثلاً سور کا گوشت کھانے کی آزمائش کرنا۔ اس طرح کے ظواہر سے پتہ چلتا ہے کہ تبدیلی مذہب کے تصور کی حیثیت زیادہ تر نمائشی تھی۔

لہٰذا اسلام پر طنزیہ حملوں نے پورے شمالی ہندوستان میں ہندو مسلم تعلقات کو شدید نقصان پہنچایا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ جوابی کارروائی کے طور پر تبلیغی جماعت شدھی تحریک کے سامنے ڈٹ گئی جس میں متعدد اسلامی تبلیغی تنظیموں نے اپنے علماء کو شامل کر لیا۔ اس میں خواجہ حسن نظامی کی ابتدائی تبلیغی کوششیں بھی شامل ہوگئیں جو کہ نظام الدین درگاہ کے متوّلی تھے۔ اُدھر جمعیۃ العلمائے ہند کا دعویٰ تھا کہ اس نے تبلیغ کا فریضہ آٹھ صدیوں کے بعد اپنے ذمّے لیا ہے۔

بریلویوں نے جوصوفیوں کے مسلک سے وابستہ تھے ملکانوں (Malkanos) کو تعلیم دینے کے لیے اپنے مدارس قائم کر لیے۔ دارالعلوم دیوبند، احمدیوں کے قادیانی گروپ، مولانا اشرف علی تھانوی (۱۸۶۳۔۱۹۴۳ء)، سیّدابوالاعلیٰ مودودی، بانی جماعتِ اسلامی (۱۹۰۳۔۱۹۷۹ء) اور لکھنؤ کے فرنگی محل مدرسے والے مولانا عبدالباری (۱۸۷۸۔۱۹۲۶ء) جیسے علماء سب تبلیغی کام میں شامل ہوگئے۔ سکند (Sikand) ہمیں بتاتا ہے کہ 'تبلیغ' محض نام کے مسلمانوں کے اندر اسلامی شعور بیدار کرنے کے لیے کام نہیں کر رہی تھی بلکہ اس نے ایک ایسی کُل ہند 'مسلم کمیونٹی' کے تشخص کے ایک منصوبے پر کام شروع کیا جس کا کام مسلمانوں کو یہ باور کرانا تھا کہ ان کی اپنی ایک بالکل علیحدہ شناخت ہے جو ہندوؤں سے نہ صرف بالکل الگ ہے بلکہ ان کے خلاف بھی ہے۔ مسلمان کاریگر اور دوکاندار طبقوں کا 'تبلیغ' اور 'خلافت' سیاست میں شامل ہونا یہ بھی ظاہر کرتا ہے کہ یہ لوگ معاشرے میں سماجی رتبہ حاصل کرنے کی خاطر ان تنظیموں سے جڑے ہوئے تھے۔(Sikand 2002)

اسلامی مرکز کی ہدایت پر تبلیغی جماعت نے 'تبلیغ' کے ادارے کی ازسرِنو تشکیل کی۔ ۱۹۲۷ء میں مولانا محمد الیاس کاندھلوی (۱۸۸۵۔۱۹۴۴ء) نے میوز (Meos) پر ایک تجرباتی کام کا آغاز کیا جو عام طور پر اسلام میں عوامی سطح پر قائم کی جانے والی تحریکوں میں اہم ترین تحریک تسلیم کی جاتی ہے۔ مولانا الیاس کا ہدف وہ لوگ تھے جو 'پورے مسلمان' نہیں گنے جاتے ہیں۔ ان کا درجہ ہندوؤں اور مسلمانوں کے درمیان تھا۔ اسی بناء پر شدھی اور سنگھٹن کی تنظیموں نے ان پر اپنا حق جتایا۔ مولانا الیاس کو یقین تھا کہ صرف ایک عوامی سطح کی اسلامی تحریک ہی ان کو ہندو عقائد سے پاک کر سکتی ہے اور انہیں اسلام کے بنیادی عقیدوں اور مذہبی رسم ورواج کی تعلیم دے سکتی ہے تاکہ وہ ہندو مذہبی مبلغین کا شکار بننے سے محفوظ رہیں۔

مولانا الیاس اس نظریے کے حامی تھے کہ سارے مسلمان ایک واحد مسلم کمیونٹی ہیں۔ انہوں نے کام یہ ریکارڈ ترتیب دینے سے شروع کیا کہ میوز (Meos) ہندوؤں کے نام رکھتے تھے وہ ہندو دیوی، دیوتاؤں کو پوجتے تھے اور ہندوآنی تہوار مناتے تھے اور کلمۂ شہادت (اللہ کی وحدت کا اقرار) تک نہیں پڑھ سکتے تھے۔ انہوں نے میوات میں ایک سو مدرسے قائم کیے۔ مگر وہ جلد ہی مدرسوں کے طریقۂ کار سے بددل ہوگئے۔ (Ahmad n.d.)۔ ان کا عظیم کارنامہ

یہ تھا کہ انہوں نے مذہبی معاملات میں علماء پر کلی انحصار کرنے کے بجائے اس کا رخ عام بلکہ ان پڑھ مسلمانوں کی جانب موڑا اور یہ تجویز کیا کہ دعوۃ (جو دعوتِ اسلام دینے کی عربی اصطلاح ہے) سب مسلمانوں کا لازمی فریضہ ہے۔ یہ ایک نہایت ہی اہم موڑ تھا جس سے پتہ چلا کہ تبلیغی جماعت کے قیام کا تدریجی سلسلہ دریائے گنگا کے میدانی علاقے میں بسنے والے متوسط طبقے کے نوکر پیشہ افراد، دیوبند تحریک کے بڑھتے ہوئے اثرات اور دراصل برصغیر میں سب سے زیادہ بڑی حنفی اور دیگر اسلامی تربیتی خانقاہوں سے جاملتا ہے۔

(تفصیلات کے لیے دیکھیے: Nadvi 1952, 1983; Hasani 1989; Haq 1972)

مذہبی اداروں کی بنیاد ڈالنے کے سلسلے میں مولانا الیاس نے ایک نیا قدم اٹھایا۔ انہوں نے ایسی جماعت کی بنیاد ڈالی جو ایک چھوٹے سے گروہ پر مشتمل ہوتی تھی۔ اس کا حقیقی مقصد اسلام کے صحیح اعمال کی تربیت دینا تھا۔ اس کے قیام کی بنیاد یہ تصور تھا کہ ہر مسلمان اسلام کے پیغام کو پہنچانے کی اہلیت رکھتا ہے۔ خاص طور پر مندرجہ ذیل چھ اصول: کلمہ، نماز، ذکر (علم اور یادِ الٰہی)، اکرامِ مومن (مسلمانوں کا احترام کرنا)، الاخلاص (خلوص)، الخروج فی سبیل اللہ (تبلیغِ اسلام کے لیے سفر پر نکلنا) جس کے لیے دوسروں کو بھی شامل ہونے کی ترغیب دی جائے۔ ہر ممبر کو تاکید کی گئی ہے کہ وہ ایک سال میں کم از کم ۴۰ دن اور دورانِ عمر ۴ ماہ اس تبلیغی مقصد کے لیے وقف کرے۔ اس کے علاوہ مذہبی تعلیم کے حصول، لباس اور ظاہری شکل و شباہت اسلام کے مطابق ڈھالنے، عورت کو حجاب میں رکھنے، شادی بیاہ اسلامی رواجوں سے انجام دینے، اسلامی تعلیم، اسلامی عقائد اور مذہبی رسوم کی پابندی نیز خلاف اسلام معمولاتِ زندگی ترک کرنے پر بھی زور دیا گیا۔

تبلیغی جماعت کو بین الاقوامی سطح تک پہنچانے کا اعزاز مولانا الیاس کے فرزند اور جانشین مولانا محمد یوسف کو حاصل ہے۔ اس حد تک کہ ۱۹۹۷ء میں تبلیغی جماعت پر ہونے والی کانفرنس پر شائع ہونے والی جلد (volume) میں جس کی ادارت خالد مسعود نے انجام دی تھی، ماورائے قوم تحریک اور تبلیغی سفر کو تبلیغی جماعت کی دو اہم خصوصیات قرار دیا گیا تھا۔ ۱۹۴۷ء کے بعد پاک و ہند سرحدوں کا لحاظ کیے بغیر مولانا محمد یوسف نے جنوبی ایشیا میں اس تحریک کو مستحکم کیا۔ ۱۹۴۸ء کے بعد عرب ممالک، ۱۹۵۰ء کے بعد مغربی ممالک، ۱۹۵۶ء کے بعد افریقی و

یشیائی ممالک اور حال ہی میں چین اور مرکزی ایشیا میں اسے منظم کیا گیا (Gaborieau 1999)۔ اکثر و بیشتر جماعت کے اراکین اپنے کندھوں پر بستر باندھے ہوئے ریلوے اسٹیشنوں اور سڑکوں پر نظر آتے ہیں اس لیے کہ وہ دیہاتوں میں گھر گھر جاتے ہیں یا کبھی کسی مسجد میں تقریر کرنے رک جاتے ہیں۔ تبلیغی سفر کی ایک خاص اہمیت ہے اور اسے محمدؐ کی مکے سے مدینے کی طرف ہجرت کے مماثل قرار دیا جاتا ہے۔ اسے دنیا سے دین کی جانب ایک روحانی سفر بھی سمجھا جاتا ہے یعنی عارضی طور پر خود کو دنیا کے جھمیلوں سے بالکل لاتعلق کر لینا۔ یہی وہ چیز ہے جو حقیقتاً اہمیت رکھتی ہے۔ جب کوئی شخص باہر نکلتا ہے، دوسروں سے ملتا جلتا ہے، ان گفتگو کرتا ہے تو گویا وہ مسلسل اپنی ذات سے ہی ہم کلام ہوتا ہے۔ دوسروں کے دروازے کھلتے وقت گویا وہ اپنے گھر کی دہلیز پر پہنچ گیا ہے۔ دراصل بنیادی تصور یہ ہے کہ اس احساس کو بیدار کیا جائے کہ ایک وسیع تر مسلم کمیونٹی ہی نسلی، قومی اور صنفی (gender)، تمام حدود سے بالاتر معاشرہ قائم کر سکتی ہے۔ (Masood 2000)

سکند اس تبدیلی کی طرف اشارہ کرتا ہے کہ مولانا الیاس کی وفات کے بعد جماعت کے اندر شریعت کے بجائے ظاہری عبادات اور شخصی پاک بازی پر زیادہ زور دیا جانے لگا۔ لہٰذا ماورائے قوم مذہبی تحریکوں کے حوالے سے اس بات کی اہمیت بالکل واضح ہے کہ مختلف طریقوں سے اس کا بغور جائزہ لیا جائے۔ تبلیغی جماعت پر لکھی گئی اپنی تحریر میں مٹیکاف (Metcalf) نے اس پہلو کی خاص طور پر وضاحت کی ہے۔ وہ اسے ایک خاموش طبع، غیر سیاسی تحریک کہنے کو ترجیح دیتیء ہے جس کا مقصد روحانی رہنمائی کے ساتھ ساتھ تبلیغِ اسلام (دعوۃ) کے فریضے کو احسن طریقے سے انجام دینا ہے۔

میٹکاف ہمیں بتاتیء ہیں کہ تبلیغی جماعت کا مرکزی تصور یہ ہے کہ تمام مسلمان اسلام کی بنیادی اقدار کی تبلیغ کر سکتے ہیں اور اس عمل کے دوران ان کی اپنی روحانی حیثیت بھی بلند ہو سکتی ہے چلہ (chilla) کھینچنے کے دوران وہ تارک الدنیا افراد کی طرح رہتے ہیں بول چال اور لباس میں سادگی اختیار کرتے ہیں۔ کھانے وغیرہ کی دعوتوں سے پرہیز کرتے ہیں۔ اپنا کھانا خود بناتے اور اپنے اخراجات خود برداشت کرتے ہیں۔ اس طرح خدمت گذاری اور پاکبازی کا مثالی نمونہ بن کر دکھاتے ہیں۔ مزید برآں شرافت، نفس کشی اور انکساری پر زور دیتے ہیں۔

اس کے علاوہ معاشرتی درجہ بندی کے خلاف اور انسانی مساوات پر مبنی موضوعات کا مطالعہ کرنے، ان پر باہمی گفتگو کرنے کی ہمت افزائی کرتے ہیں۔ وہ اپنی تحریروں میں بعض مسلمانوں کا بیان نقل کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ جماعت میں ان کی شمولیت نے ان کے اپنے گھروں میں میاں، بیوی کے تعلقات پر اچھا اثر ڈالا ہے اور روزمرہ کے کاموں کے بارے میں ان کی سوچ بدل گئی ہے مثلاً کھانا پکانے کے کام کو پہلے ایک کمتر درجے کا کام سمجھتے تھے۔ جماعت کے کاموں میں خواتین بھی حصہ لینے لگی ہیں۔ قیادت کے فرائض انجام دیتی ہیں، اجتماعات سے خطاب کرتی ہیں مثلاً رائے ونڈ (پاکستان) جس میں میٹکاف نے خود انہیں تقریر کرتے ہوئے دیکھا۔ یہاں میٹکاف تبلیغی جماعت کا مقابلہ، گھریلو زندگی پر زور دینے والی جماعتِ اسلامی کے 'سیاسی اسلام' سے کرتی ہیں جو قومیت کے ایک غیر واضح پبلک۔ پرائیویٹ کے دوہرے نظام پر مبنی ہے۔

میٹکاف، احمد اور دوسرے افراد جن باتوں سے صرفِ نظر کرتی ہیں وہ یہ ہے کہ تبلیغی جماعت کے نظریے کے پھیلاؤ کے اثرات کا جائزہ مقامی حالات کے پیشِ نظر لینا ضروری ہے۔ اسلام سے متعلق گروہوں کے اندرونی اختلافات اور مذہبی فرقوں کے درمیان جھگڑوں کی شکل میں تنازعات کا ایک سلسلہ چل نکلا ہے جس نے تحریک کے طویل عرصے میں زور پکڑا ہے۔ صاف ظاہر ہے کہ تبلیغی جماعت کی ابتدا سیاست سے ہوئی ہے اور ۱۹۲۰ء کی دہائی کے عرصے میں مسابقانہ تبدیلیٔ مذہب سے پیدا ہونے والے حالات کا بھی اثر اس تحریک پر پڑا۔

(Gaborieau 1996, Skind 2002, Mayaram 1997)

میوز (Meos) پہلے ہی اسلامی، مذہبی اور ثقافتی معاملات میں سرگرم رہے ہیں کئی میوز سالار مسعود کے پیروکار تھے جو کہ ایک ہند اسلامی مجاہد صوفی تھے جن کا کئی مرتبہ 'مادریہ طریقہ' (Madariyya Tariqa) اور 'چشتیہ سلسلہ' (Chishtiyya Silsila) کے ماننے والوں سے تصادم ہوا۔ کچھ میوز رسول شاہی کے قلندر منش، آزاد خیال 'سلسلے' سے وابستہ ہو گئے۔ بعض میوز نے خود اپنے فرقے اور برادریاں بنالیں جن میں اکثر مخلوط ذات کے لوگ بھی شامل کر لیے گئے۔ بقول ہارڈی (1995) ہندوستان کے مذہبی کلچر میں عبادت یا پوجا کے تین قسم کے طریقے رائج تھے۔ اوّل دیہاتی دھرم (مذہب) اور اس سے کسی قدر کم ویدیکا (Vaidika)

اور تنتریکا (Tantrika) کے دو دوسرے طریقے۔ ۱۸۲۴ء میں لکھی گئی اپنی کتاب تشریح الاقوام (فارسی) میں اسکنر (Skinner) بیان کرتا ہے کہ میوز میں ہندو، مسلمان دونوں تھے اور ایک طبقہ ایسا جن کا کوئی مذہب ہی نہ تھا ان میں درویش، جوگی، جنگم، سیورا، سیاسی اور پرم ہنس شامل تھے۔ اقتدار، زمین اور عورت کے اوپر مقامی گروہ مستقل لڑتے رہتے تھے۔ مگر ان کے درمیان رشتوں کی ایک وسیع گنجائش بھی موجود تھی۔ ان میں عام مذہبی زیارتیں، مقدس مقامات، اور کسانوں، گلے بانوں کی وہ کہانیاں شامل تھیں جنہیں آج ہندو، مسلم دونوں سے منسوب کیا جاتا ہے۔ ادب، احترام اور بے ادبی، گستاخیاں دونوں ساتھ ساتھ چلتی رہتی تھیں۔ ایک اتھنوگرافر نے میوز اور گجروں کے بارے میں تبصرہ کرتے ہوئے کہا ہے کہ وہ ہندوانہ اور اسلامی، دونوں کے کھانے پینے والے تہواروں میں شریک ہوتے تھے، مگر ایسے مذہبی فریضوں میں دونوں میں سے کوئی شرکت نہیں کرتا تھا جن میں کھانا، پینا ترک کیا جاتا ہو۔

یہ تھا وہ پیچیدہ، ثقافتی معاشرہ جس کے باسیوں کو ۱۹۲۰ء کی دہائی میں آریہ سماج اور تبلیغی جماعت دونوں بالترتیب ہندومت اور اسلام کے دائروں کے اندر لانے کے لیے اپنی اپنی کوششوں میں لگے ہوئے تھے۔ آریہ سماج اور اس کی جانشین جماعت VHP کے نزدیک میو اور میرات کے لوگوں کے عقیدوں اور عمل کا کوئی بھی پہلو ہندومت سے نہیں ملتا تھا۔ ہندو ہونے کی منفی کسوٹی اکثر ان کی نظر میں سؤر کا گوشت کھانا تھا۔ تبلیغی جماعت اسلام کے ہمہ گیر نظریے پر سختی سے قائم ہے۔ جس کے تحت مسلمانوں پر لازم ہے کہ وہ مقامی اور کسی بھی مذہبی انحراف سے خود کو بچائیں۔ ان کا اصرار تھا کہ دیہاتی، غیر اسلامی عقیدوں اور معمولات کو ترک کر دیں۔ اسلامی پوشاک پہنیں اور مرد داڑھی منڈوانا چھوڑ دیں ان کا مقابلہ دوسرے اسلامی فرقوں سے بھی تھا جن میں بریلوی، قلندریہ اور چشتیہ کے اسلامی نظریات ماننے والے شامل تھے اور جن کے اسلامی اصولوں پر ابھی تک میو عمل پیرا تھے۔

ہمعصر بیانات پڑھنے سے اس بات کا پتہ چلتا ہے کہ ملکان (Malkans)، آریہ سماج اور تبلیغی جماعت کی مدِ مقابل تنظیموں کی باتوں کو سنجیدگی سے نہیں لیتے تھے۔ دیہاتی لوگ کسی بھی تنظیم کے سامنے ان کی ہدایتوں کو تسلیم کر لیتے تھے مگر ان کے جانے کے بعد ان کا مذاق اڑانے لگتے تھے۔ ان کے وعظوں کا ان پر کوئی اثر نہ ہوتا تھا۔ ان کی مذہبی زندگی اپنے معمول کے مطابق

چلتی رہتی تھی حال ہی میں ریمنڈ جیمس (Raymond Jamous) نامی اتھنوگرافر (Ethnographer) نے بتایا کہ ۱۹۹۰ء کی دہائی میں جماعت نے اپنے دورے کے بعد میوز کے لوگوں کو بہت برا بھلا کہا کیونکہ وہ آتماؤں (spirits) پر یقین رکھتے ہیں۔ جماعت کے دورے بعد میوز اپنے مذہبی معمولات پر دوبارہ واپس آ گئے۔ ایک میو کا کہنا تھا کہ 'مسلمانوں والی ٹوپی ہمارے کلچر سے بالکل میل نہیں کھاتی۔ اگر ہم اپنی پگڑی (truban) پہن کر نماز ادا کریں تو اس میں ہرج کیا ہے؟ Jamous نے ایک گیت بھی معلوم کیا جس میں عورت کے گیت میں طنزیہ انداز میں جماعت کا مذاق اڑایا گیا ہے اور انہیں اپنے گاؤں اور گھریلو زندگی کی تمام تر مصیبتوں کا ذمّے دار ٹھہرایا گیا ہے۔ ایسے دوسرے افراد بھی ہیں جو کہتے ہیں کہ جماعت کے ایک رکن کی حیثیت سے انہیں باہمی تعاون کا درس ملا جس سے انہیں انکشافِ ذات کا موقع بھی ملا اور پھر وہ روحانیت کے ایک گہرے احساس کے تجربے سے گذرے۔

تبلیغی جماعت کے اندر عرصے سے مذہبیت اور جداگانہ شناخت کی سیاست کی گونج سنائی دے رہی تھی۔ ۱۹۴۰ء کی دہائی میں شدھی تحریک کے کارکنوں نے دوبارہ اپنی کارروائیاں اس مرتبہ اپنے جنگجو ساتھیوں کے ساتھ مل کر شروع کریں۔ اس کے سیاسی ردِعمل کے طور پر میوز کے بارے میں جماعت کا رویہ ایک دم ہمدردی میں تبدیل ہو گیا۔ شدھیوں نے میوز سے کہا کہ یا تو ہندو بن جائیں ورنہ مرنے کے لیے تیار ہو جائیں۔ کچھ تو وقتی طور پر ہندو بن گئے مگر دوسروں کو جان سے مارنے کی دھمکی اور زبردستی ہندو بنانے کی کوشش کے نتیجے میں شناخت کی ایک نئی صورت نکلی جہاں دیوبند کے 'سنّی اسلام' سے وابستگی میوز کی پہچان بن گئی۔

چند میواتی علماء اس حقیقت کے بارے میں زیادہ حساس نظر آتے ہیں کہ میوز کی کھیل، تماشوں اور موسیقی وغیرہ پر مبنی روایات پر جماعت کی تنقید کے باعث ماضی کی یادوں سے ان کا اجتماعی رشتہ، ماضی کی عظمت کا پختہ احساس، ان کی گروہی شناخت اور باہمی میل جول کی جھلک جو مراثیوں کے گائے ہوئے نغموں وغیرہ میں دکھائی دیتی ہے اب دن بہ دن کمزور پڑتی جا رہی ہے۔ اُدھر انہیں اس کا احساس بھی ہے کہ اگر وہ ماضی کی روایات (Meoness) پر اصرار نہ کریں تو اس کے مقابلے میں مسلمانی/مسلمان ہونا (Muslimness) زیادہ بڑا فائدہ ہے جو اپنے ساتھ وہ تحفظ لے کر آیا ہے جو ایک بڑی اقلیت کا فرد ہونے کی حیثیت سے انہیں حاصل

ہے یعنی ان مربوط سلسلوں (networks) تک ان کی رسائی ہو جاتی ہے جن کے ذریعے طاقت کے عدم توازن کے حوالے سے نظرِ ثانی ممکن ہے اور اس طرح وہ مقامی وسائل پر اپنا حق منوا سکتے ہیں۔ بہت سے میواتیوں کے نزدیک تبلیغی جماعت نے امتِ مسلمہ کو باہمی رشتے کے ایک نئے احساس سے روشناس کرایا ہے اور ایک گہری روحانی بصیرت انہیں حاصل ہوئی ہے۔

VHP اور تبلیغی جماعت میرات کے ہاں

اگر دیکھا جائے تو میرواڑ کا علاقہ انیسویں صدی کے حوالے سے ہی نہیں بلکہ موجودہ زمانے کے اعتبار سے بھی بہت ہی الجھی ہوئی صورتِ حال سے دوچار ہے۔ میرات کے لوگ ختنہ، دفن کرنا اور حلال گوشت کھانے کی تین رسموں پر عمل کرنے کی حد تک مسلمان ہیں باقی ماندہ معاملات میں وہ دوسرے علاقائی گروہوں یعنی روات (Rawat) اور چیتا (Chita) کی دیومالائی، نیم مذہبی دنیا سے اپنا رشتہ جوڑ لیتے ہیں۔ یہ تینوں گروہ خود کو ایک ایسی وسیع تر برادری کا حصہ سمجھتے ہیں جو یکساں آباؤاجداد کی اولادیں ہیں۔ ایک خونی رشتہ ہونے کے باعث ان گروہوں میں آپس میں شادی بیاہ کا رواج ہے کچھ خاندانوں نے مجھے بتایا کہ کچھ دنوں پہلے تک شادی کے موقع پر نکاح اور سات پھیرے یعنی وہ ہندو، مسلم مشترکہ مذہبی روایات پر عمل کرتے رہے تھے۔

میر (Mer) سارے گروہوں کا مشترک نام تھا۔ جب یہ لوگ نوآبادیاتی ہندوستانی فوج میں شامل ہونے لگے تو ان میں ہندو یا مسلمان میں سے کسی ایک مذہب سے وابستگی کے احساس کو اجاگر کیا گیا۔ اس طرح سامراجی حکومت نے میرات کے سارے موجود طبقوں کو الگ الگ کرنے کا نظام رائج کیا۔ انیسویں صدی کے اواخر تک مسیحیت ان کے علاقے میں پہنچ چکی تھی۔۔ آریہ سماج کی آمد کے فوراً بعد مسیحیت کے متعدد مذہبی فرقوں کے درمیان تبدیلیٔ مذہب (conversion) کا مقابلہ شروع ہوا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ روات اور میرات کے لوگوں کے اندر تبدیلیٔ مذہب اور دوبارہ مذہب کی تبدیلی اور مذہبی تفریق کا ایک نیا شعور ابھر کر سامنے آ گیا۔ ۱۹۷۵ء میں TJ اور VHP کے بیچ ایک نئی جنگ شروع ہونے سے مذہبی درجہ بندیوں میں مزید شدت آ گئی۔

دوسروں کے علاوہ ہندو قوم پرستوں کی شدت پسند تنظیم RSS کے لیڈروں اور سوامی چن

مایانند کی کوششوں سے ۱۹۶۴ء میں VHP کی بنیاد پڑ چکی تھی۔ اس کا مقصد ہندو قوم پرستی کو بڑھاوا دینا، مغرب زدگی اور عالمگیریت کی مزاحمت کرنا اور ہندو مذہبی اقدار کو بیرونِ ملک ہندوؤں تک پہنچانا تھا۔ ۱۹۷۴ء کے بعد ہندوستان سے امریکہ کو نقل مکانی کرنے والوں کی تعداد بڑھنے کے رجحان کے ساتھ ہی یہ تنظیم امریکہ میں بھی سرگرم ہوگئی۔

۱۹۸۱ء میں جنوبی ہند کے علاقے میناکشی پورم میں دلتوں کے مذہب بدلنے کے بعد VHP خاص طور پر سرگرم ہوگئی اور آریہ سماج کے بہت پہلے شروع کیے جانے والے کام کو تیزی سے آگے بڑھایا گیا۔ VHP اور اس کی 'ملحقہ تنظیمیں' ہندوازم کو قوت پہنچانے کا ذریعہ بن گئیں۔ ان کی یہ کوشش بھی تھی کہ مذہب کو ہی سب چیزوں پر مقدم رکھا جائے۔ 'ہندو مذہب' کی تعریف اس معیار کو سامنے رکھتے ہوئے کی گئی کہ اس میں پرورتن (لوگوں کو ہندو مذہب کی طرف واپس لانا) ہی مذہبی فریضوں میں سب سے زیادہ اہمیت کا حامل ہے۔ یہ یگن یا ویدوں کی قربانی کی رسمی برتری کو مستحکم کرتا ہے اس لیے برہمنوں کے کم اثر و رسوخ کے علاقے میں Vaidik انداز کا مذہب بھی مستحکم ہوتا ہے۔

پہلے نچلی ذات والے ہندو مذہبی رسومات کرانے کے ماہر بھوپوں (Bhopas) کے واسطے سے اپنے مذہبی فریضے ادا کرتے تھے جو غیر برہمن ہوتے تھے یہاں تک کہ مسلمان یا عورتیں بھی یہ کام انجام دے سکتی تھیں۔ VHP نے ان پہلے جنم کے بھوپوں کی جگہ برہمنوں کو اس کام پر مامور کیا اور کہا کہ پوجا کرنے کا اہم مقام مندر ہیں۔ اس طرح کھلی جگہوں، سادھوؤں کے الاؤ کے سامنے اور چھوٹے موٹے پوجا مقامات پر کی جانے والی پوجا کی عوامی حیثیت نہایت کم ہوگئی۔ VHP نے تبدیلی مذہب کے اپنے منصوبے کے لیے تاریخ (History) کا سہارا لیا۔ میرات اور چیتا سے تعلق رکھنے والے ہندوؤں سے عہد کیا اب وہ اپنے ماضی کی صحیح تاریخ سے اپنا رشتہ جوڑ کر پرتھوی راج کے صحیح جانشین راجپوت کہلائیں گے جو مسلمانوں کی فتح ہند سے قبل ہندوستان کا آخری شہنشاہ (سمراٹ) تھا۔ آخر یہ ہوا کہ پرانک (کل ہند، متن پر مبنی) دیوی دیوتاؤں کے حق میں مقامی دیوی، دیوتاؤں کو نظرانداز کر دیا گیا اور اپنی دیومالاؤں کے پڑھنے کو بھی شہوانی محبت اور عقلیت دونوں سے عاری کر دیا۔

دوسرے لفظوں میں روات، میرات اور چیتا کے گروہوں میں رائج مذہب کے اوپر

پرانوں (قدیم مذہبی کتابیں) سے حاصل کیے گئے طے شدہ مذہبی آداب و رسوم پر مبنی ہندوازم کو ان پر مسلط کر دیا گیا۔

تبلیغی جماعت اور (مختلف تنظیموں سے وابستہ مولوی صاحبان بھی) مساوی طور پر میرواڑ میں سرگرم ہیں۔ ایک جماعت کے ممبران اپنے دیگر ساتھیوں کو مختلف شکلوں میں نظر آنے والے جھوٹے دیوتاؤں کی خبر دیتے ہیں جو کہ بیٹھے ہوئے، آرام کی حالت یا کھڑے ہوئے ہوتے ہیں یہ شکلیں شیوا، بدھ اور مہاویر سے مطابقت رکھتی ہیں۔ یہ بھی کہتے ہیں کہ شکار کے مقبول کھیل میں حصہ لینا، ہولی کے تہوار پر رنگ پھینکنا، ناچنا، ڈھول پیٹنا وغیرہ یہ سب چیزیں ناجائز ہیں۔

دونوں مذکورہ تنظیموں VHP اور TJ کے اصل کام کی انجام دہی کا فرض فرقہ وارانہ انجمنیں پورا کرتی ہیں۔ ذاتی، گھریلو، خاندانی اور روزمرہ کے معمولی جھگڑے، وسیع تر مذہبی نظریات(World views) کی جدوجہد کا موقع فراہم کر دیتے ہیں۔ قبیلے کے سردار کی جانشینی اور شادی بیاہ کے مواقع پر آپس میں شدید تنازعات کھڑے ہو جاتے ہیں۔ کسی کی موت پر ادا کی جانے والی رسوم، اظہارِ تعزیت اور اپنے پیارے مرنے والے کا سوگ منانے والے اجتماعات بے جا طور پر مذہبی شناخت کو اجاگر کرنے کا ذریعہ بنتے ہیں۔ مذہبی شناخت کی اس دوڑ نے گھروں، گاؤں، قبیلوں اور گروہوں میں بھی شگاف ڈال دیئے ہیں۔ ایک مثالی واقعہ لیجیے! ظفر اور امر سنگھ نامی دو بھائی ایک ہی ثقافتی کمیونٹی کے دو مختلف دھڑوں کے لیڈر تھے۔ ایسے ہی مسائل بار بار سامنے آتے ہیں: دفن بمقابلہ لاش (نعش) کا کریا کرم (آگ لگا دینا)، بت شکنوں کے مورتیاں توڑ ڈالنے کی افواہیں، مبینہ گوشت خوروں نے گائے کاٹ ڈالی اور ہڈیاں قریبی مسجد یا مدرسے کے پاس کنوؤں (wells) میں ڈال دیں وغیرہ۔ اُدھر بیواڑ (Beawar) کے قریبی قصبے میں مسلمان، ہندوؤں کے ساتھ نسبتاً امن کے ساتھ رہتے تھے۔ مسلمانوں کے خلاف تشدد کی نئی صورتوں سے گھبرا کر بیواڑ کی ایک مسجد کے باہر ایک سائن بورڈ لگا دیا گیا جس پر لکھا تھا 'تبلیغی جماعت والوں کا داخلہ ممنوع ہے'۔

VHP سخت جذباتی تناؤ کو برقرار رکھنے اور اس میں مزید شدت پیدا کرنے میں مدد دیتی ہے۔ تعلیمی اداروں میں کیے گئے پروگراموں کے ذریعے اس نے مقامی سول سوسائٹی میں نئی سرگرمیوں کا ایک سلسلہ شروع کر رکھا ہے۔ میونسپلٹیاں (Municpalities) اور دوسرے سب

شہری اداروں میں اس کی نمائندگی ہوتی ہے۔ مذہبی اور دوسرے جلوسوں، یاتراؤں (pilgrimages) اور رفاہی کاموں کے ذریعے وہ ایک 'ہندو سیاسی کمیونٹی' کے تصور کو اونچے پیمانے پر متحرک رکھنے میں کامیاب رہتی ہے۔

ظاہر ہے کہ تبلیغِ مذہب پر بحث ہی وہ بنیادی مسئلہ ہے جو مقامی حالات کو قومی اور عالمی صورتِ حال سے جوڑتا ہے۔ اپنے وطن کی حفاظت کی خاطر مسیحیت اور اسلام کی تبلیغ کرنے والی جماعتوں سے ٹکر لینے کی وجہ سے بیرونِ ملک پھیلے ہوئے ہندوستانیوں کی طرح سے اس مہم کو متحرک رکھنے کے لیے VHP کو مالی، تکنیکی اور مزید کئی طرح کا عملی تعاون حاصل ہوا۔ VHP بے شک اس بات سے انکاری ہے کہ وہ تبدیلیِ مذہب کی کوئی مہم چلا رہی ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ وہ صرف پرورتن (reconversion) کا فریضہ انجام دے رہی ہے۔ میں نے کسی اور جگہ ان کی اس دلیل کو چیلنج (challenge) کیا ہے۔ یہاں صرف اتنا کہوں گا کہ تبدیلیِ مذہب، کسی دوسرے مذہب کے صرف چند بنیادی اور لازمی فقرے زبان سے ادا کر دینے کا نام نہیں ہے۔ یہ تو ایسی جامع اصطلاح ہے جس کا مطلب ہے کہ انسان ایک دوسرے مذہب کی تاریخ (History) اور تہذیب کے اندر داخل ہو گیا ہے۔

اب ایک اہم بات یہ ہے کہ آیا تبلیغی جماعت کے کام کو تبدیلیِ مذہب کا نام دیا جا سکتا ہے۔ میری اپنی رائے میں تبلیغی جماعت جس طرح اسلامائزیشن (Islamisation) کے لیے مثالی رہنمائی کا فریضہ ادا کر رہی ہے وہ بالواسطہ قبولِ مذہب (conversion) ہی کی ایک شکل ہے۔ ۱۹۲۷ء سے لے کر اب تک اس نے برائے نام یا آدھے مسلمانوں پر کام کیا ہے اور کہا کہ ان کی باقی ماندہ رسمیں بھی غیر اسلامی تھیں۔ کلمۂ توحید پڑھ لینے کا مطلب ہے کہ انہوں نے قبل از اسلام کی جاہلیت کو ترک کر دیا جس میں دیوی، دیوتاؤں، سادھوؤں، آتماؤں (sprrits) اور دوسرے بزرگوں (ancestors) کی پوجا کی جاتی تھی یا ان پر یقین کیا جاتا تھا۔

اگرچہ VHP اپنے کام کو پرورتن (reconversion) کا نام دیتی ہے لیکن تبدیلیِ مذہب کے لیے کی جانے والی اس کی مہم بالکل واضح ہے اور وہ ہندو مذہب اختیار کرنے والوں کو ایک قوم کی حیثیت سے یکساں اور متحد ہندو مذہب میں شامل کرتی ہے۔ وہ دینیات

(theology) سے زیادہ 'صحیح تاریخ' پڑھانے میں زیادہ دلچسپی رکھتی ہے۔لہٰذا میرات کے مسلمانوں کو بتایا جاتا ہے کہ وہ اپنے سلسلۂ نسب کو پہچانیں جس سے پتہ چلتا ہے کہ وہ پرتھوی راج چوہان کی اولاد میں سے ہیں اور ان کا صحیح تاریخی حوالہ بھی یہی ہے کہ وہ چوہان راجپوت نسل سے حقیقی تعلق رکھتے ہیں۔ آریہ سماج کے واسطے سے مذہب بدلنے والے ایک شخص نے مجھے بتایا کہ اس کی تبدیلیٔ مذہب نے اسے اپنی صحیح تاریخ سے روشناس کرایا۔ اس کے اندر روحانیت کا جذبہ تو بیدار نہیں ہوا، البتہ صحیح تاریخ پڑھنے کے بعد وہ اپنے ماضی سے بخوبی واقف ہوگیا۔

آخر لوگوں کے نزدیک اپنے ماضی سے اور اپنی صحیح تاریخ سے واقف ہونے سے کیا حاصل ہوتا ہے؟ جب وہ کسی نئے مذہب میں داخل ہوتے ہیں تو ہوتا کیا ہے؟ مالدار طبقے کو جان بوجھ کر استعمال کیا جاتا ہے کیونکہ اس معاملے میں مشرقی نقطۂ نظر سے عموماً فرض کرلیا جاتا ہے کہ یہی وہ لوگ ہیں جو تاریخ سے ناواقف ہیں اور اکثر مذہب سے بھی۔ ستم ظریفی یہ ہے کہ اپنے دعوؤں کی خودنفی کرتے ہوئے VHP اکثر ان لوگوں کو ہندو مذہب میں شامل کیا ہے جنہوں نے ہندوازم کی تشکیل اور ترسیل (transmission) میں ان کے اپنے سرگرم کارکنوں سے زیادہ کام کیا ہے۔ بہرحال تبدیلیٔ مذہب کا معاملہ کوئی ایسی چیز نہیں ہے جس میں عملی تعاون کے بغیر محض چند مذہبی نظریات کسی کو منتقل کردیئے جائیں۔ اس میں فطرتِ انسانی بھی کارفرما ہوتی ہے۔ افراد اور فرقہ وارانہ انجمنیں اپنا سماجی رتبہ بڑھانے کی فکر میں رہتی ہیں۔ خاص طور پر ان علاقوں میں جہاں بہت زیادہ غربت پائی جاتی ہے۔

'مذہب، عالمگیریت اور ماورائے قوم مذہبی سول سوسائٹی

ماورائے قوم تبلیغ، ایک لحاظ سے مذہب کی ہمیشہ سے ہی ایک امتیازی خصوصیت رہی ہے۔ مشنری جماعتیں، نوجوان رضاکار اور تاجر لوگ اپنے مذہبی نظریات، اپنی کتابیں، اپنی مذہبی سوچ کو قوم، سلطنت، شہری ریاستوں اور سمندری حدود کو پار کر کے بیرونی دنیا تک پہنچاتے رہے ہیں۔ اس سلسلے میں نمایاں فرق تعلیم اور طباعت کے فروغ سے پڑا۔ مذہبی کتابیں اور پمفلٹ بڑی تعداد میں تقسیم کیے جانے لگے۔ مذہبی اصول اب بہ آسانی پرائمری تعلیم کا حصہ بن سکتے تھے۔ لیکن جن چیزوں نے ہمارے عہد کو غیر متوقع طور پر متاثر کیا ہے ان میں نئی معلومات

کے فوری تبادلے، نشریاتی اداروں کا قیام اور سفری سہولتوں میں اضافہ وغیرہ شامل ہیں۔ آمدورفت کی جدید سہولتوں کی بدولت بہت جلد رابطے ممکن ہو جاتے ہیں۔ جدید تکنیکی طریقوں کو استعمال کرنے والے بین الاقوامی نیٹ ورک بھی جلد قائم ہو جاتے ہیں۔ مثال کے طور پر مولانا یوسف کی پیدل چلنے والی جماعتیں اب ہوائی جہاز میں سفر کرتی ہیں۔ فاصلاتی مذہبی گفتگو بھی ممکن ہوگئی ہے جیسے گرو (gurus) اور اولیاء (saints) ڈرائنگ روم میں بیٹھ کر اپنے سامعین سے خطاب کرتے ہیں۔ اس نے متعدد گروتحریکوں کو جنم دیا ہے جیسے the Ahmadiyyas, Brahma Kumaris, Asa Ram۔

ایسی جماعت اب ایک دوسرے کو ذاتی طور پر پہچاننے والے افراد پر مبنی کمیونٹی نہیں رہی۔ برقیاتی انقلاب (electronic revolution) کے باعث مذہب پر کی جانے والی گفتگو اور مباحثے کیسٹ اور ویڈیوز پر دستیاب ہو جاتے ہیں اور کمپیوٹر پر دنیا کے کسی بھی حصے میں سنے اور دیکھے جاسکتے ہیں۔ دینیات (theologies) متفرق ذرائع کی مدد سے وقت اور مقام کے فاصلوں سے ماورا ہوگئی ہیں۔ مذہبی تنظیموں میں بڑی تعداد میں ایسے لوگ شامل ہو گئے ہیں جن کا براہِ راست کوئی رابطہ نہیں ہے۔

ساتھ ہی وہ اجتماعیت جو ہمیشہ مسیحیت (Christianity) کی ایک اہم خصوصیت رہی تھی، اب دنیا کے سارے مذہبوں میں مرکزی حیثیت حاصل کر چکی ہے تبلیغی جماعت نے مخصوص مذہبی مقامات کی نوعیت بدلی جو اس کا ایک انقلابی اقدام تھا۔ اسلامی دنیا کے روایتی مذہبی اداروں مثلاً خانقاہ، مدرسہ، مسجد کے مقابلے میں، چلّہ، جماعت اور اجتماع (chilla, jama'at and ijtima) کے لیے وہ دوسری جگہوں پر زیادہ جمع ہونے لگے۔ اس کا یہ مطلب نہیں کہ مسجد اور مدرسہ غیر اہم قرار دے دیئے گئے۔ مشہور ہے کہ پاکستان اور بنگلہ دیش میں منعقدہ جماعت کے جلسوں میں دس اور بیس لاکھ کے درمیان افراد اکٹھے ہو جاتے ہیں۔ کبھی یہ تعداد تیس لاکھ بھی بتائی گئی ہے اور وہاں لوگ کئی کلومیٹر کی لمبائی میں کھڑے ہو کر نماز ادا کرتے ہیں۔ تبلیغی جماعت کی سالانہ کانفرنس حج کے بعد مسلمانوں کا دوسرا سب سے بڑا اجتماع ہے۔

VHP نے بھی ہندو اجتماع کا تصور اپنے علاقائی اور بین الاقوامی Virat Hindu Sammelans کی صورت میں اپنایا ہے۔ ۱۹۸۴ء میں نیویارک، ۱۹۸۵ء میں کوپن ہیگن،

۱۹۸۸ء میں سنگاپور، KL، بنکاک، دی ہیگ، نیروبی اور نیپال، ۱۹۸۸ء ملٹن کینز، انگلستان، ۱۹۸۹ء میں یہ سمیلن ہوئے۔ بابری مسجد کے انہدام کے بعد VHP پر پابندی لگادی گئی تھی لہٰذا گلوبل ویژن کانفرنس ۱۹۹۳ء میں واشنگٹن (امریکہ) میں منعقد کی گئی۔

ماورائے قوم مذہبی تحریکوں (TRMs) کے کام میں عالمگیریت کا تصور مدد کرتا ہے حالانکہ یہ تحریکیں خود اسی چیز کا حصہ ہیں جسے ہم عالمگیریت سے تعبیر کرتے ہیں۔ مختلف شعبوں سے متعلق لوگ مثلاً وکلاء انتظامی ماہرین، نشریاتی اداروں کے سربراہ اور ثقافتی صنعتوں (فلم، ڈرامہ وغیرہ) کے ماہرین، ساری دنیا میں اپنی اپنی تہذیبی میراث اور تخلیقات کے فنی کمالات دکھانے میں مصروفِ عمل ہیں۔ ستم ظریفی دیکھیے کہ قومی کلچر کی تشکیل بجائے خود عالمگیریت پر انحصار کرتی ہے۔ VHP جیسی تنظیموں نے نئی تکنیکی مہارتوں سے پورا پورا فائدہ اٹھایا ہے۔ عالمگیر سطح پر اس کی سرگرمیوں کو مواصلاتی انقلاب، الیکٹرانک انقلاب اور آئی۔ٹی (information technology) نے بہت سہل کردیا ہے جس کی وجہ سے پھیلے ہوئے مکانی فاصلے سکڑ کر قریب آگئے ہیں۔ انڈیا کے آئی۔ٹی ماہرین کی افرادی قوت نے ہندو cyber space کی ایک خاص شکل (version) بنالی ہے (لال:2003)۔ طباعت کے عہد کے پمفلٹوں کے مقابلوں کی جگہ بین المذہبی اور بین فرقہ جاتی انٹرنیٹ کے مقابلے شروع ہوچکے ہیں۔

بہرحال مجموعی حیثیت سے تبلیغی جماعت نے الیکٹرانک میڈیا اور انٹرنیٹ کی سہولتوں سے نسبتاً بہت کم فائدہ اٹھایا ہے ان کا زیادہ تر انحصار خبر رسانی کے مروجہ طریقوں پر رہا ہے۔

TRMs نے عورتوں اور مردوں کو منظم کرنے اور متعلقہ مواد اور معلومات اکٹھا کرنے کی صلاحیت کا بھرپور مظاہرہ کیا ہے۔ جغرافیہ دانوں کے لیے جغرافیہ کے نقشے تیار کرنے، ethnographers کے لیے عملی رپورٹوں (field reports) کو لکھنے اور فائل کرنے کے ساز و سامان کی فراہمی میں اور مؤرّخوں (historians) کو ماضی کو ایک واضح شکل دینے، خود اپنے ریکارڈز کو ترتیب دینے اور اسے محفوظ کرنے کے لیے سائنسی طریقوں کا بہت اچھا استعمال کیا ہے۔ یہ تحریکیں اپنے انتظامی امور چلانے کے لیے جدوجہد اور نوکرشاہی (bureaucratised) طریقے استعمال کرتی ہیں۔ کارکنوں کو باقاعدہ ٹریننگ دی جاتی ہے اور فتوؤں کے ذریعے اپنا انتظامی کنٹرول سختی سے قائم رکھتے ہیں۔ تبلیغی جماعت کے نئے ممبر کی

سب سے پہلی ٹریننگ چلّے سے شروع ہوتی ہے جو مرکز پر دی جاتی ہے۔ بہر حال مجموعی طور پر VHP کے برعکس جو ذرائع ابلاغ کے استعمال کرنے میں بہت نمایاں مقام رکھتی ہے، تبلیغی جماعت میڈیا سے دور رہنے نیز بیانات اور اعلامیے جاری نہ کرنے کو ترجیح دیتی ہے۔ اس کے بجائے وہ زبانی پیغام رسانی سے کام لیتی ہے اور مطبوعہ مواد بہت ہی کم ہوتا ہے Gaborieau(1999) کے مطابق یہ تحریک رازداری برتتی ہے اور اپنے اندرونی معاملات باہر کے لوگوں سے مخفی رکھتی ہے۔ تحریری مواد ندوۃ العلماء کی تیارشدہ اولیائے کرام کی سوانح عمریوں کی شکل میں اندرونی طور پر دستیاب ہوتا ہے۔

TRM نے مقامی تناظر کو بہت حد تک بدل دیا ہے اور ثقافتی تنوع پر اس کے شدید اثرات مرتب ہو سکتے ہیں۔ وہ مقامی فرقوں اور افراد کے ساتھ مل کر کام کرتے ہیں۔ وہ فرقہ وارانہ اور دوسری مقامی انجمنوں کو اپنے قابو میں کر لیتے ہیں اور فرقوں کے اندر بھی حد بندیاں پیدا کر دیتے ہیں یعنی ان کے ہمدرد یا غیر ہمدرد، ان کے شریکِ کار یا حریف وغیرہ اس بات کا دوسرا رخ یہ ہے کہ بعض اختلافات کو انہیں غیر اہم بھی قرار دینا پڑتا ہے کیونکہ انہیں مقامی، علاقائی اور قومی حدود سے نکل کر بھی کام کرنا پڑتا ہے۔ یہ البتہ ایک ناقابلِ انکار حقیقت ہے کہ وہ اپنے ساتھیوں کو سفر، نئے افراد سے ملنے، نئی جگہیں دیکھنے اور نئے تجربات حاصل کرنے کے مواقع فراہم کر کے ان کی فعالیت، خود ارادیت اور دیگر صلاحیتوں میں اضافہ کرتے ہیں۔

ماورائے قوم مذہبی تحریکیں اور ریاست

عالمگیری مذہب (globalised religion) کے لیے مشکل ترین مسئلہ ماورائے قوم مذہبی سول سوسائٹی اور ریاست کا باہمی تعلق ہے۔ عالمگیریت اور ماورائے قوم مذہبی نظریے کے درمیان ایک واضح فرق کرنا لازم ہے۔ Hannerz جیسے مصنف اس بات پر زور دیتے ہوئے کہتے ہیں کہ موخرالذکر عدم مرکزیت کی جانب زیادہ مائل رہتا ہے۔ اس کے عامل (actors) انفرادی شخص، گروہ، تحریکیں اور کارپوریشن ہوتے ہیں۔ قومی ریاستوں کا اس میں شامل ہونا ضروری نہیں جبکہ عالمگیریت کے ضمن میں قومی ریاستوں کی شرکت لازمی ہے۔

عالمگیریت کے موضوع پر پہلے دور کی تحریروں میں ماورائے قوم نظریے کو قومیت، قومی اور اس کی حاکمیتِ اعلیٰ (sovereignty) کے تصور کے اختتام (demise) کے مماثل قرار

دیتے ہوئے اس کی اہمیت بڑھانے پر زور دیا جاتا تھا ارجن رائے آپدرائے (Arjun Appadurai) اس خاص سوچ کا نمائندہ سمجھا جاتا ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ حالیہ پناہ گزینوں کے خیمے، قیامِ امن کے لیے بھیجی جانے والی فوجیں اور دہشت گردوں کے ٹریننگ کیمپس پہلے ہی سے ماورائے قوم مذہبی سوچ رکھتے ہیں۔ اس کا نتیجہ یہ ہے کہ ہمیں ماورائے قوم انداز میں سوچنے کے لیے مجبور کر دیا جاتا ہے۔ بالکل حال میں عالمگیریت پر لکھی جانے والی تحریروں میں کہا جا رہا ہے کہ ان تحریکوں میں ریاستی مرکزیت کا عنصر نمایاں نظر آتا ہے۔ پارتھا چیٹر جی (Partha Chatterjee) اس کے برعکس دلیل دیتے ہوئے کہتا ہے کہ اس حقیقت کو تسلیم کرنے کے باوجود کہ قومی ریاست (nation-state) کے لیے ضروری نہیں کہ وہ جمہوریت کی جدوجہد میں ہمارے ساتھ عملی تعاون کرے، پھر بھی ہمیں لازماً قوم کے دائرے میں رہتے ہوئے ہی اپنی بات کہنا پڑے گی۔ اس کی تحریریں اس بات کی نشاندہی کرتی ہیں کہ ہم قبل از وقت قومی ریاست کو نظرانداز کرنے یا اس کے قطعی خاتمے کا اعلان نہیں کر سکتے۔ چیہ (Cheah) اور رابنز (Robbins) بھی اس بات کی اہمیت کو سمجھتے ہیں کہ دوسری قوموں کے درمیان پھیل جانے اور ماورائے قوم نظریے پر خوشیاں منانے کے بجائے ہمیں چاہیے کہ عالمگیریت کو پیشِ نظر رکھ کر ہم قومی ریاست کی ذمّے داریاں نبھائیں۔

متعدد مصنفین نے VHP کی ریاستی طاقت پر غلبہ حاصل کرنے میں واضح دلچسپی کے اظہار کی طرف توجہ دلائی ہے۔ (Mathew et.al unpub: McKean 1996; Bhatt and Mukta 2000, Mukta 2000, Mathew and Prashad 2000) مذہب کو ایسے ادارے کے طور پر استعمال کیا جاتا ہے جس سے مذہبی علامتیں حاصل کی جائیں۔ اس کے علاوہ وہ ایک ایسے ادارے کا کام بھی دیتا ہے جس کی مدد سے سیاسی مقاصد کے حصول کے پیشِ نظر حسبِ ضرورت تبدیلیوں کا جواز بھی حاصل کیا جا سکے۔ TRMs تشدد کی کارروائیوں میں بھی حصے دار بن جاتی ہیں خاص طور پر جب انہیں ریاستی طاقت کے ساتھ مل کر کام کرنے کا موقع ہاتھ آجائے۔

الیکشن اور پارٹی سیاست سے الگ تھلگ ہونے کی وجہ سے تبلیغی جماعت اور ریاست کے تعلق کی نوعیت مزید پیچیدہ ہو جاتی ہے۔ عشروں سے یہ جماعت ایک غیر سیاسی تنظیم کے طور پر

پہچانی جاتی ہے۔ اس نقطۂ نظر کو بار بار چیلنج کیا گیا ہے۔ سیاست گری، محض ریاست اور الیکشن سے تعلق رکھنے کا نام نہیں ہے۔ مزید یہ کہ حالیہ عرصے میں تبلیغی جماعت نے ایک نیا رخ اختیار کرلیا ہے۔ Gaborieau بتاتا ہے کہ پاکستان اور بنگلہ دیش دونوں جگہ جماعت سیاسی منتظمہ (establishment) سے جڑی ہوئی ہے۔ اس کا کہنا ہے سیاسی اور غیر سیاسی اسلامی تحریکوں کے درمیان ویسے اختلاف نہیں، اصل فرق سیاست کے بارے میں ان دونوں کے نقطہ ہائے نظر کے درمیان پایا جاتا ہے۔ اسلام پسند قومی ریاست کے وسیلے سے کام کرتے ہیں۔ لیکن چند گروپ ایسے ہیں جو ملکی سرحدوں سے آگے کی سوچ اپنائے ہوئے ہیں۔ یہ اکثر و بیشتر سیاست کو الگ خانے میں رکھ کر پہلے افراد کی تربیت اور اداروں کو مستحکم کرتے ہیں ان کا خیال ہے کہ مناسب وقت کے بعد وہ سیاست پر زیادہ دیرپا اثرات ڈال سکتے ہیں۔ (Gaborieau 1999)

ہم نے اس طریقِ کار پر نظر ڈالی ہے جس کے ذریعے مقامی لوگ مقامیت سے بالاتر اور ماورائے قوم مذہبی خیالات سے جڑے ہوئے تاریخی عمل سے گذر کر نئے سانچوں میں ڈھل جاتے ہیں۔ نتیجتاً اسلامی عالمگیریت، مسیحی اصلاحی تحریک (Protestant) اور قوم پرستانہ ہندوازم کی بنا پر میوات اور میرواڑ کے علاقوں میں ثقافتی اور سیاسی تبدیلی کے عمل میں بہت شدت آ گئی ہے۔ موخرالذکر بجائے خود ماورائے قوم خیالات کے ذریعے پھیلنے والے اثرات کا نتیجہ ہیں۔ اس معاملے میں قوم پرستی اور مسیحیت یورپ کے اثر سے آئی ہیں۔

جماعت کا میواتی کارکن ہو یا VHP کا میرات سے تعلق رکھنے والا نیا ہندو، ادارے اپنی سرگرمیوں کے لیے مقامی ایجنسی کو ہی متحرک کرتے ہیں تا کہ وہ مقامی، بالائے مقامی یا ماورائے قوم صورتِ حال کو سامنے رکھ کر اپنا کام کریں۔ سرحد پار کام کرنے والی نظریاتی مذہبی تحریکیں خود بخود نئے قومی تقاضوں سے اثر پذیر ہوتی ہیں۔ لہٰذا مثال کے طور پر ہندوستان میں دیوبند کی امتیازی شکل پاکستان یا افغانستان سے یا ہندوستان کی VHP کی امتیازی صورت، امریکہ کی VHP سے مختلف نظر آتی ہے۔

اس حقیقت کو دیکھتے ہوئے کہ تبلیغی جماعت کا مذہبی نظریہ، سنّی اسلام کے دبستانِ فکر (school of thought) کی دیوبندی شاخ پر استوار ہے اور دونوں کا قریبی رشتہ جو تاریخی

لحاظ سے ہمیشہ موجود رہا ہے، یہ بہت ضروری ہے کہ ان تبدیلیوں کا جائزہ لیا جائے جو وقت اور مقام سے قطع نظر دیوبندی نظریے میں وقوع پذیر ہوئی ہیں۔ دیوبند کے مختلف حلقے (sections) جب برصغیر سے باہر جاتے ہیں تو ان کے اندر غیر معمولی لچک اور تربیت پذیری ہوتی ہے ہندوستان دیوبندی قیادت نے گاندھی اور کانگریس کی سامراج مخالف جدوجہد میں ان کی حمایت کی جمعیت علمائے اسلام JUP قائم کی اور مسلمانوں کے لیے علیحدہ وطن کی مخالفت کی اور پاکستان کے قیام کو مغرب زدہ غیر مذہبی قیادت کا مطالبہ قرار دیا۔ وہ اس تصور کے حامی تھے کہ ہندوستان بہت سے مختلف عقائد رکھنے والے مذہبی گروہوں کا ایک متحدہ وفاق ہے۔ آزادی کے بعد انہوں نے حکومتِ وقت کے ساتھ اپنی عملیت پسند پالیسی جاری رکھی۔

انڈیا میں سنگھ پری وار اور ہندوتوا (Hindutva) کا ابھرنا ایک اعتبار سے دیوبندی تحریک میں انقلابی تبدیلیوں اور پاکستان میں دیوبندی تحریک کے ابھرنے کے اثرات کا آئینہ دار ہے۔ جنرل محمد ضیاء الحق کی فوجی حکومت کے جواز کی تلاش کے ساتھ بین الاقوامی اور مقامی سیاست ایک مخصوص شکل میں ڈھل گئی۔ جس کی وجہ سے دیوبند اور اس کی سیاسی تنظیم جمعیت علمائے اسلام (JUI) کو ایک نیا اور اہم مقام حاصل ہوگیا۔ ایرانی انقلاب نے پاکستان میں شیعہ فعالیت (Shi'i activism) کو بڑھاوا دیا۔ اس کی مزاحمت کرنے کے لیے سعودی عرب اور عراق نے ایران کے چہار طرف ایک سنّی دیوار کھڑی کی اور اس حکمتِ عملی کو عملی جامہ پہنانے کے لیے بلوچستان اور جنوبی سرحد میں مدارس قائم کیے تاکہ ایران اور پاکستان کے درمیان فاصلے بڑھائے جاسکیں۔ ان مدارس پر کنٹرول حاصل کرنے کے لیے سعودی عرب اور عراق کے درمیان مسابقت کی دوڑ کے باعث ان مدرسوں کو بے تحاشا مالی امداد ملی۔ فرقہ وارانہ کشیدگی بڑھی اور علمی درسگاہیں بننے کے بجائے یہ مدارس سیاست میں ملوث ہوگئے۔

اس کا اثر یہ ہوا کہ ریاستی پالیسی اور بین الاقوامی صورتِ حال کی وجہ سے مدارس کی ایک نئی قسم پیدا ہوگئی جس کے طلبا اگر زیادہ نہ سہی تو جہاد میں حصہ لینے میں اسی قدر دلچسپی رکھتے تھے جتنی دلچسپی انہیں مذہبی علوم کے حاصل کرنے میں تھی۔

مدرسوں میں اضافے کے نتیجے میں اسلامائزیشن کے عمل پر کنٹرول حاصل کرنے کے لیے مختلف روایتی اداروں اور مدرسوں کے درمیان مقابلہ شروع ہوگیا۔ اس صورتِ حال میں

دیوبندی اداروں کو نمایاں حیثیت حاصل ہوگئی اور شیعوں اور احمدیوں کی وقعت کم کرنے کے لیے انہوں نے اپنا دباؤ بڑھانا شروع کر دیا۔ نصر کی رائے میں دیوبندیوں کے اندر بھی ایک نیا دھڑا بن گیا جو مدنی کے مقلدین تھے اور سیاست میں علماء کے عملی کردار کے حامی تھے۔ نصر کے ہی لفظوں میں 'پاکستان کی اسلامی حیثیت اور تشخص کے رکھوالے ظاہر کر کے مدنی گروپ نے پاکستان میں خود کو محفوظ کر لیا۔' نصر توجہ دلاتا ہے کہ سپاہ صحابہ پاکستان (SSP) سے لے کر طالبان تک اور پھر حرکت الانصار تک دیوبندیوں کا لب و لہجہ وغیرہ سب مدنی گروپ کے اثرات کا نتیجہ ہے۔ پہلے SSP، JUI کا ایک نیم خودمختار دھڑا تھا۔ شیعوں پر تشدد کی حمایتی ہونے کی وجہ سے ۱۹۸۶ء میں SSP، JUI سے الگ ہوگئی مگر جماعت کے عام ممبران اور دفتری کارکنوں سے اس کا اشتراکِ عمل جاری رہا۔ اس کا مشہور نعرہ تھا: 'اگر پاکستان میں مسلمان بن کر رہنا ہے تو شیعہ کو کافر کہنا ہے۔' اس کا ذیلی دھڑا لشکرِ جھنگوی تھا جس نے غیر شیعوں کے قتل کے بدلے شیعوں کو قتل کرنے کا سلسلہ شروع کیا۔

موقع ملنے پر JUI، طالبان کے گرو (استاد) بن گئے جو ۱۹۹۴ء کے آس پاس اقتدار میں آئے۔ احمد رشید کے لفظوں میں 'طالبان نے دیوبندیت کی انتہائی شکل پر عمل درآمد شروع کیا' جس کی تبلیغ پاکستان میں موجود افغان مہاجرین کیمپوں میں پاکستان کی اسلامی پارٹیاں کر رہی تھیں۔ طالبان نے شریعت سے سطحی قسم کے قوانین لے کر انہیں محدود سوچ کے ساتھ پوری شدت سے نافذ کیا۔ پاکستان کی ریاست کے اندرونی حلقوں، عربوں اور امریکہ نے (۱۹۹۸ء تک) طالبان حکومت کی حمایت کی۔ یہ طالبان ہی تھے جن کے ساتھ اسامہ بن لادن نے گٹھ جوڑ کیا۔

افغان جنگ کے خاتمے کے ساتھ ہی روزگار کے مواقع کم ہوگئے اور ریاست مختلف اسلامی گروہوں کے مطالبات پورے کرنے کے قابل نہ رہی۔ اس موقع پر افغانستان اور کشمیر کی صورتِ حال نے ریاست کے لیے مہلت کا ایک وقفہ مہیا کیا۔ جماعتِ اسلامی اور حزبِ اسلامی کی مدد سے چلنے والے گوریلا کیمپوں کو دیوبندی طالبان اور حرکت الانصار کے حوالے کر دیا گیا۔ مدارس کو مزید تقویت پہنچائی گئی تاکہ ان کے ڈگری یافتہ افراد اپنے سیاسی اور جنگجویانہ کردار کو بخوبی نبھا سکیں۔

۱۹۹۶ء تک SSP کی بڑھتی ہوئی قوت نے سرحد اور افغانستان میں دیوبندی طالبان کو اور کشمیر میں حرکت الانصار کو سہارا دیا۔ ان سب نے جماعتِ اسلامی سے وابستگی رکھنے والے سابقہ گروپس کی جگہ سنبھال لی۔ نصر اپنے تبصرے میں کہتا ہے 'ایسا معلوم ہوتا ہے کہ دیوبند کی انقلابی تحریک اب ماورائے قوم تناظر میں کسی ایسی نئی سرگرمی کی ابتدا کر رہی ہے جس کو اٹھارویں صدی میں جزیرہ نمائے عرب کی اس ہنگامہ خیز وہابی تحریک کے مشابہ قرار دیا جاسکتا ہے جو کمان کی شکل میں ہندوستان سے لے کر پاکستان اور افغانستان سے گذرتی ہوئی مرکزی ایشیا تک پہنچ گئی۔'

جوشی کہتا ہے کہ ۱۹۸۰ء میں افغان مجاہدین کے امدادی کیمپس چلانے کی خاطر جماعتِ اسلامی اور JUI کے باہمی تعاون سے حرکت الجہادِ اسلامی انٹرنیشنل (HJII) نامی تنظیم قائم کی گئی۔ اس کے سربراہ مولانا ارشاد احمد تھے اور اسے پنجابی بزنس کمیونٹی سے مالی امداد کے ساتھ JUI اور تبلیغی جماعت کے سب گروپس کا تعاون بھی حاصل تھا۔ HJII نے پاکستان کی خفیہ خبررسانی کے صیغے (ISI) سے روابط قائم کر لیے اور اسے مجاہدین بھرتی کرنے کا ٹھیکہ بھی مل گیا۔ مولانا کی رحلت کے بعد HJII کے ٹکڑے ہوگئے اور حرکت المجاہدین (HUM) نامی جماعت وجود میں آ گئی جس نے روسیوں کے خلاف امریکہ، پاکستان اور سعودی عرب کے باہمی اشتراک سے افغانستان میں قائم شدہ تربیتی کیمپوں کو اپنے مرکز کے طور پر استعمال کیا۔ HUJI/HUM کے لشکروں نے ۱۹۹۲ء میں کارروائی شروع کی۔ جوشی کا ماننا ہے کہ ۱۹۹۱ء میں ہی کراچی کے دیوبندی علما دونوں لشکروں سے کہہ چکے تھے کہ وہ دوبارہ یکجا ہو جائیں اور پھر اکتوبر ۱۹۹۳ء میں حرکت الانصار (HA) نامی جماعت بن گئی اور ۱۹۹۶ء تک کام کرتی رہی۔ جب امریکہ نے اسے ۳۰ بین الاقوامی دہشت گرد تنظیموں میں شامل کرنے کا نوٹی فکیشن جاری کر دیا تو اس نے اپنا اصلی نام (HUM) دوبارہ اختیار کر لیا۔ جوشی کے خیال میں HUM نے اپنا مذہبی نظریہ دیوبند سے اخذ کیا اور اس کے کارکنوں کا تعلق تبلیغی جماعت سے تھا۔

یہ بات البتہ واضح نہیں ہے کہ تبلیغی جماعت کے لیے اس صورتِ حال کے کیا نتائج برآمد ہوتے ہیں۔ ۹/۱۱ کے بعد اخبارات وغیرہ میں اس جماعت کے خلاف بہت کچھ لکھا گیا ہے۔ شروع میں کہا گیا کہ یہ طالبان کے لیے کارکن بھرتی کر رہی ہے۔ مغربی میڈیا بہرصورت

مسلمانوں پر دہشت گردی کی مہر ثبت کرتا ہے فی زمانہ ٹھوس ثبوت کے بجائے الزامات زیادہ لگائے جارہے ہیں۔ قیاس کیا جاتا ہے کہ جہادی تبلیغی جماعت کو ڈھال کے طور پر استعمال کر رہے ہیں اور یہ کہ جماعت ان کے لیے بھرتی کا ذریعہ بنی ہوئی ہے۔ اس بات کا ایک امکان ہے کہ بہت سے جہادی گروپ تبلیغی جماعت کے اندر گھس آئے ہیں یا پھر خود کچھ افراد اور گروپ جماعت کے اندر رہ کر ان شدت پسند تنظیموں کے ساتھ مل کر کام کر رہے ہیں جو جماعت کو اپنے مقاصد کے لیے استعمال کر رہے ہیں۔ پاکستان میں خاص طور پر تبلیغی جماعت کے زیادہ تر افراد افغانستان سے ملحقہ سرحدی صوبے سے تعلق رکھتے ہیں۔ واضح طور پر الزامات لگائے جاتے ہیں کہ یہاں یہ تحریک سیاسی وجہ کی بنا پر خاموشی سے کام کرتی ہے۔

اس قیاس آرائی کے باوجود کہ یہ ظاہر اور پوشیدہ دونوں طریقوں سے سیاست میں ملوث ہے میٹکاف (Metcalf) بجا طور پر توجہ دلاتی ہیں کہ تبلیغی جماعت کے سیاسی، مشنری دورے، مقامی مسجدوں اور گھروں میں ان کا جمع ہونا اور سالانہ اجتماعات باقاعدگی سے جاری رہتے ہیں جس میں شرکت کرنا بہت سے لوگ اپنے لیے ضروری اور باعثِ فخر سمجھتے ہیں۔ جہاد کے بارے میں اپنے موجودہ مباحثے میں تبلیغی جماعت کا یہ تصور سامنے لاتی ہے کہ اندرونی جہاد (internal Jihad) زیادہ بڑا جہاد ہے۔ یہ بات بہت اہمیت کی حامل ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ اکثر حکومتی اعلیٰ طبقے تبلیغی جماعت کا استقبال خوشی سے کرتے ہیں۔ وہ سمجھتے ہیں کہ سیاسی نظم و ضبط قائم رکھنے اور نسبتاً زیادہ انقلابی ذہن کے سیاسی مخالفین کو کچلنے میں یہ جماعت ان کے لیے مددگار ثابت ہوتی ہے۔ اس وجہ سے بھی کچھ اسلامی گروپ تبلیغی جماعت پر تنقید کرتے ہیں۔

اگست ۱۹۹۲ء میں اسپین کی Granada University کے شعبۂ سائنس میں فقہ کے موضوع پر منعقد ہونے والی چھٹی کانفرنس میں حاجی عبدالحق سیف العلم بیولی نے تبلیغی جماعت کے خلاف ایک فتویٰ صادر کیا۔ اس میں توجہ دلائی گئی کہ جہاد کے بارے میں بیان کی ہوئی حدیث کی غلط تعبیر کرتے ہوئے وہ اسے دعوۃ کے ہم معنی قرار دیتے ہیں۔ اس طرح وہ جہاد کے حقیقی مفہوم سے نا آشنا ہیں۔ ان کا انحصار ایک کمزور حدیث پر ہے جو ان کی اہم کتاب تبلیغی نصاب میں درج ہے۔ فتوے میں کہا گیا ہے کہ تبلیغی جماعت خود گمراہ ہے اور لاکھوں مسلمانوں کو گمراہی کے راستے پر لے جانے کی ذمّے دار ہے۔ کہا جاتا ہے کہ یہ لوگ وحی/ الہام (revelation)

کے نجی اخلاقی پہلوؤں پر زور دیتے ہیں اور اس کے قانونی اور سیاسی پہلوؤں کو نظر انداز کر دیتے ہیں۔ چونکہ ان کی توجہ کا مرکز اداروں کے بجائے فرد (individual) ہے لہٰذا اس نے اپنے کارکنوں کو سیاست سے بالکل الگ کر لیا ہے اور وہ جماعتِ اسلامی جیسی تنظیموں کے کاموں میں بگاڑ کا سبب بن رہی ہے۔ مضمون میں اس طرف توجہ دلائی گئی ہے کہ ضرورت اس بات کی ہے کہ وہ یہ نکتہ اپنے ممبران کے ذہن نشین کریں کہ ان کا فرض کفار کے خلاف جہاد کرنا ہے۔ مضمون میں مزید کہا گیا ہے کہ عجیب بات یہ ہے کہ تاریخ کے کسی دور میں بھی اتنے مسلمان موجود نہ تھے جتنے آج کے دور میں پائے جاتے ہیں لیکن دنیا میں کہیں بھی کوئی ایسا نہیں ہے جو قرآنِ پاک سے ہدایت پاتا ہو لہٰذا 'اسلام کہیں بھی موجود نہیں ہے۔' (Islam does not exist anywhere)۔ فرنگیوں کے ساتھ علماء (اشارہ دیوبندی علماء کی طرف ہے) کے گٹھ جوڑ کے نتیجے میں مسلمانوں نے جہاد کو ترک کر دیا جو نظریۂ اسلام کا سنگِ بنیاد ہے۔ تبلیغی جماعت کو اجتہادیت پر یقین رکھنے والی جدیدیت پسند جماعت کہا جاتا ہے۔ وہ مسجد میں کی جانے والی عبادت میں مخل ہوتے ہیں، جو صرف مسلمانوں سے خطاب کرتے ہیں اور جن کے چھ اصول میں اسلام کے ایک اہم فریضے زکوٰۃ یا اپنی آمدنی کا ایک حصہ خیرات کے طور پر دینے کو اہمیت نہیں دی جاتی۔

کئی لحاظ سے تبلیغی جماعت پر 'سیاسی اسلام' کے حلقوں کی طرف سے کی جانے والی تنقید حقیقت میں تبلیغی جماعت کے ان دعوؤں کو تقویت دیتی ہے کہ وہ عدم تصادم اور عدم تشدد کے قائل ہیں اور اسی وجہ سے وہ دنیا میں مسلمانوں کے وجود اور بقا کے مسئلے کو بہتر انداز میں حل کرنے کی اہلیت رکھتے ہیں۔

مذہبی پیشوائی کے اختیار کے سلسلے میں تبلیغی جماعت کو اپنے نقطۂ نظر میں تبدیلی لانے کی ضرورت ہے یہ تنقید اور مطالبہ اپنی جگہ بڑی اہمیت رکھتے ہیں۔ اسلامی تعلیم کے ضمن میں اپنی تمام تر جمہوریت پسندی کے باوجود، اس کی قیادت ایک چھوٹے سے گروپ تک محدود ہے جس کے آپس میں گہرے تعلقات ہیں۔ خون کا رشتہ ہے یا پھر دوسری طرح کی قربتیں ہیں۔ سکند (Sikarid) کی رائے میں مولانا یوسف کی وفات کے بعد اپنی بڑھتی ہوئی سیاسی اہمیت کی وجہ سے ایک قدامت پرست گجراتی مالدار گروپ نے تنظیم پر قبضہ جما لیا۔ اس گروپ کے زیرِ اثر وہ

'دین پر قائم رہو' (iqamat-i-din) کے پختہ اصول سے وابستہ رہنے کے بجائے سیاست سے لاتعلقی اور محض ظاہری مذہبی رسوم کی ادائیگی تک محدود ہو کر رہ گئے۔ چونکہ ان کے اپنے معاشی مفادات غیر اسلامی، قومی اور عالمگیر معاشی ڈھانچوں (economic structures) سے وابستہ تھے لہٰذا انہوں نے غیر مذہبی اندازِ سیاست اختیار کر لیا جو مذہب کو نجی دائرۂ کار (private domain) تک محدود کر دیتا ہے۔ اس اندازِ فکر نے مولانا الیاس کے ایک منظم اسلامی معاشرہ قائم کرنے کے تصور کو ایک بالکل الگ مفہوم میں بدل دیا ہے فیروز پوری اس بات کی طرف توجہ دلاتے ہیں کہ تبلیغی جماعت کو اب دولت اور طاقت سے مطلب ہے اور وہ غریب لوگوں کو نظر انداز کرتی ہے خواہ وہ مرکز کے قریبی علاقوں میں ہی کیوں نہ رہتے ہوں۔ اس نے خود کو عام مسلمانوں سے علیحدہ کر لیا ہے اور ان کی زندگی کی مادّی ضروریات کا اسے کوئی احساس نہیں ہے۔ بجائے اس کے اس کا سارا زور بڑے اور پُر رونق اجتماعات منعقد کرنے پر مرکوز ہے۔ وہ عمل کے بجائے ظاہری تبلیغ کرتی ہے جہاں سفر کرنا، مذہبیت کو ناپنے کا پیمانہ بن گیا ہے۔

سوال اٹھتا ہے کہ کیا تبلیغی جماعت اور VHP کو نئے عالمگیر منصوبوں کو بروئے کار لانے کا اہل سمجھا جا سکتا ہے؟ یہ تو معلوم ہے کہ TRMs بیرونِ ملک رہنے والے لوگوں کے لیے اہم ہیں جو ملکی اور غیر ملکی (local and the global) لوگوں کے درمیان رابطے کا کام انجام دیتی ہیں۔ مذہب، دیہی شہری اور ماورائے قوم نقل مکانی کرنے والوں کے لیے خصوصی اہمیت کا حامل ہے جو روزگار کے عدم تحفظ، شہری یا پناہ گزین (citizenship/refugee status) کی حیثیت اور ملکیت جیسے اہم مسائل سے دوچار ہیں۔ مذہب ان کی واقفیت کا دائرہ وسیع کرتا ہے اور دنیاوی ضروریات کی فراہمی میں ان کی مدد کرتا ہے۔ باہمی رفاقت اور سماجی معاونت اور رابطے بڑھاتا ہے وہ حکمتِ عملی کے ایسے طریقے تجویز کرتا ہے جس کی مدد سے وہ اجنبیوں سے نبرد آزما ہو سکیں۔ جو ممالک معیشت اور جمہوری لحاظ سے نہایت اہم عبوری دور سے گذر رہے ہیں، مذہب کا ماورائے قوم دائرہ انہیں نئی طرح کی کمیونٹی تشکیل دینے کا موقع فراہم کرتا ہے۔ اپنی وسعت کے باوجود نقل مکانی کرنے والوں کو یہ تحریکیں نئی حد بندیوں سے متعارف کراتی ہیں۔ Van de Veer خود اس حقیقت کو مانتا ہے کہ یہ

تحریکیں صحیح عقائد اور مناسب طرزِ عمل اختیار کرنے والے مذہبی گوشوں (religious enclaves) میں اضافہ کر رہی ہیں۔ بعض اوقات تیزی سے پھیلنے والے شہروں کے لیے سیاست کی ایک نئی زبان بن رہی ہے جس کے واسطے سے نقل مکانی کرنے والے شہروں کی سماجی زندگی میں باہم یکجا ہو سکتے ہیں۔

بیرونِ ملک بسنے والے (diasporas) جواباً پر یہ تجویز کرتے ہیں کہ ان کے آبائی وطن میں مذہب پر مخالف اثرات مرتب ہو رہے ہیں۔ مثال کے طور پر کچھ گجراتی پٹیل (مسلمان) خاندان والوں کی وطن واپس بھیجی ہوئی رقوم کا استعمال کئی اعتبار سے غلط ہو رہا ہے۔ پاکستان میں یہ لوگ (diasporas) مدارس اور اسلامی تنظیموں کو رقوم بھیجتے ہیں۔ VHP کا تشدد میں ملوث ہونا کوئی ڈھکی چھپی بات نہیں ہے۔ شہروں کے اندر مثلاً اجمیر میں یہ ایک ایسی وسیع المشربی فکر (cosmopolitanism) کو ملیامیٹ کرنے میں لگی ہوئی ہے جس کے باعث کثیر المذہبی مرکز قائم ہو جائے جس میں پشکر (Pushkar) کے مقدس مقامات اور ہند کے اہم ترین صوفی بزرگ خواجہ معین الدین چشتی کی درگاہ شامل ہے۔ البتہ تبلیغی جماعت بہت زیادہ مستقل مزاجی سے اپنے روحانی اور اخلاقی ایجنڈے پر عمل پیرا ہے۔ لیکن اگر تبلیغی جماعت چاہتی ہے کہ اسے ایک وسیع المشربی معاشرے (cosmopolitanism) کے تصور کو آگے بڑھانے والی جماعت سمجھا جائے تو اسے دوسرے گروپوں ہندو، مسلم دونوں سے مذاکرات کرنے کی اشد ضرورت ہے۔ کوئی وجہ نظر نہیں آتی کہ جماعت اپنی محصوریت (insularity) یعنی علیحدگی پسندی ترک نہیں کر سکتی اور مختلف عقیدہ رکھنے والوں کے درمیان مذاکرات کا اس طرح کا ایک سلسلہ شروع نہیں کر سکتی جیسا کہ ہندوستان میں سوامی اگنی ویش اور والسن تھمپو کر رہے ہیں کشادہ دلی اور صاف شفاف طرزِ عمل کا مظاہرہ، اعتراضات اور ان شکوک وشبہات میں کمی کرے گا جو اس وقت جذبات ابھارنے کا سبب بنے ہوئے ہیں۔

راج گوپال اور Van der Veer دونوں VHP انڈیا اور VHP امریکا کے مابین فرق کی وضاحت کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ بیرونِ ہند VHP کا عالمگیریت کے خلاف پروپیگنڈہ قابلِ لحاظ حد تک کم ہو گیا ہے کیونکہ اس کے حامی آزاد خیال ہیں اور ملکی معیشت (Swadeshi) کی جگہ عالمگیر معیشت کی حمایت کرتے ہیں۔ ان کی توجہ اس امر کی جانب

مرکوز ہے کہ ہندو خاندان کی ایک اپنی ثقافتی دنیا کی تشکیلِ نو کی جائے اور انہیں تباہ کن مغربی اثرات سے بچایا جائے۔ لیکن یہ دانشور (scholars) جس چیز کو نظر انداز کرتے ہیں وہ یہ ہے کہ تبدیلیِ مذہب کے معاملات اور دنیا بھر میں VHP کی کارروائیوں کو آپس میں مربوط کیسے کیا جائے۔ شدت پسند مسلمان کے خیالات اور اس کے بارے میں عام تاثرات اور ہندوؤں کے سکڑتے ہوئے معاشرتی حلقے یہ دونوں چیزیں VHP انڈیا اور VHP امریکا کو باہم قریب لے آتے ہیں۔ راج گوپال نمایاں طور پر بیان کرتا ہے کہ ہندوستان میں چار سے چھ کروڑ کے درمیان افراد کو رامائن کی رزمیہ پر بنائی ہوئی فلم دکھائی گئی ہے اس سے اس وڈیو کیسٹ کی مقبولیت کے ذریعے عالمی پیمانے پر موجود روابط کی طرف اشارہ ملتا ہے۔ خود کو روادار جماعتیں مشہور کرنے کے باوجود بہت سی ثقافتی اکائیوں کی زندگی کے معمولات، VHP اور RSS کے لیے قابلِ قبول نہیں ہیں جن میں راجپوت، گجر، جاٹ، آہیر اور دوسری چرواہی اور دہقانی ذاتیں، آدی واسی اور دلت (adivasis and dalits) شامل ہیں۔ یہ بات حیران کن ہے کہ ہندومت کیا یہی ہے کہ جو اپنے علمِ کائنات پر مبنی تصور سے کافرانہ مواد کو نکالنا چاہتا ہے؟ اس کا مطلب ہندو دنیاؤں سے متعلق غیر معمولی نوعیت کی حکیمانہ اور فلسفیانہ تفتیش ہوگی جس کا انجام پس جدید اور مخلوط طرز کا رامبو ہوگا جو رام کی جگہ لے لے گا۔

سولہویں صدی میں شمالی ہندوستان کے مسلح کسان

وندانا کاؤشک

ترجمہ: محمد عابد عباسی

ہندوستان کی تاریخ میں سولہویں صدی کے مطالعہ کو عہد وسطیٰ کے ہندوستانی مورخین کی جانب سے مناسب توجہ نہیں دی گئی۔ چند عشروں قبل تک اسے مجموعی طور پر محض اس لئے قابل غور سمجھا گیا کیونکہ اسی عہد میں بابر نے ہندوستان میں مغل سلطنت کی بُنیاد رکھی تھی اور اس لئے بھی کہ شیر شاہ سوری کی قائم کردہ دوسری افغان سلطنت نے بھی ۱۵۴۰ سے ۱۵۵۵ کے دوران اسی خطے میں اپنا عروج و زوال دیکھا تھا۔ تاہم سولہویں صدی کی اہمیت کی ان کے علاوہ بعض دیگر وجوہات بھی ہیں۔ وہ یہ کہ یہ وہ عہد بھی تھا کہ جس کے دوران دور موخر کی اکبری اختراعات اپنی مضبوط بنیاد پا چکی تھیں جس کی اساس ابتدائی طور پر شیر شاہ سوری نے رکھی تھی۔ آج کل سولہویں صدی کا مطالعہ بہت سی جامعات میں اس لئے کیا جا رہا ہے کہ یہ تن تنہا اکبر کی صدی تھی۔ حالانکہ اکبر نے سولہویں صدی کے ابتدائی نصف میں نہیں بلکہ آخری نصف حصے میں حکومت کی تھی۔ چنانچہ اس صدی کے ابتدائی دور یعنی ۱۵۵۵ تک کے بارے میں کیا رائے دی جائے گی؟ آخر کیوں بابر اور ہمایوں کو بہت زیادہ مزاحمت کا سامنا کرنا پڑا؟ کیا ابراہیم لودھی واقعتاً ایک کمزور اور نالائق حکمران تھا جیسا کہ بابر اور بعد کے افغان مصنفین نے ہمیں باور کرایا

وندانا کاؤشک (Vandana Kaushik) کا یہ مضمون History Today کے شمارہ نمبر ۶ (۰۶-۲۰۰۵ء) میں شائع ہوا۔ کاؤشک دہلی یونیورسٹی کے شیام پرشاد مکھرجی کالج کے شعبۂ تاریخ میں ریڈر ہیں (ادارہ)۔

ہے؟ کیوں شیر شاہ ہمایوں کو انڈیا سے نکالنے میں کامیاب رہا تھا؟ وغیرہ وغیرہ۔ کچھ مغربی دانشور جیسے، کہ ڈی کولف (D.Kolff) سولہویں صدی کے ابتدائی حصہ میں ہماری توجہ شمالی ہندوستان میں مسلح کسانوں کی ایک بڑی تعداد کی موجودگی کی طرف دلاتے ہیں۔[1] ہم نے زیرِ نظر مضمون میں اس غیر معمولی واقعہ کے پسِ پردہ چھپے اسباب کو دیکھنے کی سعی کی ہے۔

سلطان محمد تغلق (۱۳۲۵-۵۱) کے غیر مسلموں کے ساتھ بہت اچھے تعلقات تھے۔ ہم عصر مصنف ضیاء الدین برنی نے اُسے بُری طرح تنقید کا نشانہ محض اس بنا پر بنایا ہے کہ اُس نے نچلی ذاتوں سے تعلق رکھنے والے نومسلموں کا تقرر وزیر اور نائب وزیر جیسے اہم عہدوں پر کیا تھا۔[2] محمد تغلق کو غیر مسلموں کے ساتھ انتہائی غیر متعصّبانہ رویہ اختیار کرنے کے سبب اُس دور کے بنیاد پرست علماء کی جماعت سے تعلق رکھنے والے تقریباً تمام ہی فارسی مصنفین کی جانب سے سخت تنقید کا نشانہ بنایا گیا تھا۔ جبکہ غیر فارسی ذرائع تصویر کا ایک بالکل مختلف رُخ پیش کرتے ہیں۔ ایک دوسرے ہم عصر کام (Vividh Tirthkalp) کے مطابق سلطان نے جین مت سے تعلق رکھنے والے ایک صوفی جینا پرابھا سوری کا زبردست استقبال کیا تھا اور اُنہیں سوگائیں دوسرے تحائف کے ساتھ عنایت کی تھیں۔[3] یہاں تک کہ بعض epigraphic ذرائع بھی اس نکتۂ نظر کی حمایت کرتے ہیں کہ محمد تغلق کو ہندوؤں کی جانب سے بھی سراہا جاتا اور اُن کا احترام کیا جاتا تھا۔ مثال کے طور پر ۱۳۲۷ کے نرینا پتھر کے کندہ نقش محمد تغلق کو بطور "nijabahuvirya" بیان کرتے ہیں جس کے معنی ہیں کہ ''اُس کے بازو کی اپنی طاقت'' یا ''زمین کے تمام حکمرانوں کے سروں کے تاج کی قیمتی کلغی'' یا وہ جس نے اپنے بازو کی طاقت سے اپنے تمام دشمنوں کو کچل دیا اور وہ ہندوؤں کے نظریہ کے مطابق ایک طاقتور سا کا آقا ہے۔[4]

۱۰-۱۹۰۹ کی ایک آرکیالوجیکل سروے رپورٹ بھی اس نکتہ نظر کی توثیق کرتی ہے۔ اس رپورٹ کے مطابق 'دہلی سلطنت کے حکمران ہندوؤں کی روزمرہ زندگی اور رسم و رواج کے معاملات میں مداخلت نہیں کرتے تھے اور اُنہوں نے اپنے عہد میں کئی مندر بھی تعمیر کروائے تھے۔ جے پور کے نزدیک جن ماتا مندر پر نصب ایک نقش پر لفظ 'محمود شاہی' کندہ ہے،[5] جس سے مُراد یقینی طور پر محمد تغلق ہے۔ اس کا مطلب ہے کہ محمد تغلق نہ صرف غیر مسلموں کی امداد کرتا تھا بلکہ وہ مندروں کی تعمیرات کی حوصلہ افزائی بھی کرتا تھا۔

اسی طرح ہندوستان میں پہلی افغان حکومت کے بانی بہلول لودھی نے جون پور کی شارقی سلطنت کے خلاف اپنی جدوجہد میں اپنی خواہش کے مطابق بہت سے ہندو راجاؤں کی حمایت حاصل کی۔٦ بھوگاؤں کے راجہ رائے پرتاب نے اپنی ریاست کی خدمات بہلول کے لئے پیش کرنے کی اجازت دے رکھی تھی۔ اُسی نے بعد ازاں جون پور اور دہلی کے حکمرانوں کے درمیان ثالث کا کردار بھی ادا کیا تھا۔٧ لودھی سلطنت کے آخری حکمران ابراہیم لودھی نے بھی اپنی سلطنت کے ہندو راجاؤں کے ساتھ اچھے تعلقات قائم کر رکھے تھے۔ بابر اور دوسرے افغان مصنفین نے اُسے غیر منصفانہ طور پر تنقید کا نشانہ بنایا تھا۔ اُسے اس لئے ناپسند کیا گیا کہ وہ خود کو افغان سرداروں سے زیادہ طاقتور ثابت کر رہا تھا۔ جبکہ دوسری طرف مقامی راجپوت راجاؤں کے ساتھ اُس کا حسن سلوک مثالی تھا جس کی بہترین مثال یہ ہے کہ ایک بار باوجود اس کے کہ سلطان ایک مشکل لڑائی کے بعد گوالیار کے راجہ وکرما دتیا تومر کو شکست دینے میں کامیاب رہا تھا اور اُس نے گوالیار کا قلعہ بھی فتح کر لیا تھا۔٨ لیکن اُس نے راجپوت سردار کے ساتھ اچھا برتاؤ کیا اور اُسے شمس آباد کی جاگیر بھی عطا کی۔ بعد میں راجہ وکرما دتیا تومر ١٥٢٦ میں پانی پت کی لڑائی میں ابراہیم لودھی کی طرف سے لڑتا ہوا مارا گیا تھا۔ وہ سلطان پر اس حد تک بھروسہ کرتا تھا کہ لڑائی کے میدان میں پہنچنے سے پہلے وہ اپنے اہل خانہ کو آگرہ کے قلعہ میں سلطان کی فوجوں کی پناہ میں چھوڑ آیا تھا۔٩

پانی پت کی لڑائی میں بابر کی فتح نے شمالی ہندوستان کے لوگوں کو سخت خفا اور آزردہ کیا تھا۔ وہ جبر کے ذریعے لوگوں کو خوفزدہ کر کے اطاعت حاصل کرنے کی پالیسی پر عمل پیرا تھا۔ ایک ہم عصر صوفی شیخ رکن الدین فرزند شیخ عبدالقدوس گنگوہی نے لکھا ہے کہ کس طرح مغل فوجوں نے لاہور سے آگرہ تک لوگوں کے دلوں میں دہشت پھیلا رکھی تھی۔١٠

ایک مشہور صوفی گرونانک دیو نے مغلوں کے ہاتھوں لوگوں کی جانوں اور جائیدادوں کی تباہی کو اپنی آنکھوں سے دیکھا تھا۔١١ گرو نے دخل انداز مغلوں کو 'یاما' یعنی بُرائی کا دیوتا قرار دیا تھا جس نے عظیم بابر کا بھیس بدل رکھا تھا۔١٢ مغلوں کے بارے میں گرو ان الفاظ میں اپنی رائے کا اظہار کرتے ہیں:

"یہ وہ لوگ تھے جو خوبصورت لباس پہنتے تھے، اور جن کے مانگ نکلے

اور شوخ سرخ رنگ میں رنگے بال ہوتے، قینچیوں سے تراشی ہوئی اور سروں سے کاندھوں پر بکھری ہوئی زلفیں ہوتی تھیں۔ وہ اپنی نجی خواب گاہوں میں آرام سے رہتے تھے؛ مگر اب اُنہیں لوگوں میں بیٹھنے کی کوئی ایک جگہ بھی میسر نہ تھی۔ بابر کی حکمرانی قائم ہونے کے بعد کوئی پٹھان شہزادہ سکون سے اپنا کھانا بھی نہیں کھا سکا۔ اب کس طرح ہندو عورتیں اپنے مقدس اشنان گھاٹوں کے بغیر نہائیں گی اور چہروں پر اپنے مذہبی نشان (تلک) لگائیں گی''۔[143]

شمالی ہندوستان کے لوگوں کی خستہ حالی سے متعلق یہ بیانات ظاہر کرتے ہیں کہ بابر کے حملے کے دوران ہندو اور مسلمان دونوں ہی نے مشکلات اُٹھائی تھیں۔ وہ مغلوں سے سخت نالاں تھے جس کا خود بابر نے مشاہدہ کیا تھا اور اپنی سوانح حیات میں ان الفاظ میں لکھا تھا۔

''تمام باسی دہشت سے بھاگ گئے تھے، لہذا ہمیں اپنے اور اپنی فوجوں کے لئے نہ تو اناج ملا اور نہ ہی مویشیوں کے لئے چارہ۔ دیہات والے میزبان نہ تھے وہ ہم سے نفرت کرتے تھے۔ وہ بغاوت کرتے، چوریاں اور ڈکیتیوں کرتے۔ سڑکیں ہمارے لئے ناقابل گزر تھیں۔ ''[144]

بابر کا درج بالا بیان خود اپنی تردید کرتا ہے۔ اگر لوگ خوف سے بھاگ رہے تھے تو یہ کس طرح ممکن تھا کہ وہ تمام اناج اپنے ساتھ اُٹھا کر لے جاتے۔ بلاشبہ اگر وہ ایسا کر رہے تھے تو اس طرح وہ اپنی مدافعت، سرکشی اور نفرت کا اظہار کر رہے تھے۔ یہ مزاحمت اس حقیقت کے پیش نظر نہیں تھی کہ مغل مسلمان تھے۔ بلکہ اُن سے مزاحمت اور نفرت کی وجہ تھی کہ وہ حملہ آور اور غیر ملکی تھے۔ تاریخ کے مطالعہ میں خود اپنے ذرائع کے مطالعہ کے ساتھ ساتھ دوسروں کا مطالعہ یا دوسرے ذرائع کا مطالعہ بھی کرنا ایک حالیہ طرز عمل ہے۔ اگر اس کلیہ کے مطابق ہندوستانیوں کے طرز عمل کا جائزہ لیا جائے تو یہ کہنا دُرست ہوگا کہ ہندوستان کے رہنے والے یقینی طور پر مغلوں کو غیر کے طور پر دیکھ رہے تھے۔ اسی لئے ابتدائی دو مغل حکمرانوں یعنی بابر اور ہمایوں کو آسانی سے تسلیم نہیں کیا گیا۔ حتیٰ کہ سلطان ابراہیم لودھی کی ماں نے مقامی لوگوں کی مغلوں کے

ساتھ اسی نفرت کا فائدہ اُٹھاتے ہوئے بابر کے باورچی کو رشوت کے ذریعے خرید کر اُسے زہر دلوانے کی کوشش بھی کی تھی۔اس تمام قضیہ کی تفصیلات خود بابر نے اپنی تحریروں میں مہیا کی ہیں۔۱۵

۱۵۲۷ میں راجپوت اور پٹھان آپس میں ہاتھ ملا کر خانواہ کی جنگ میں بابر کے خلاف اکٹھے ہو کر لڑ رہے تھے۔میوات قوم کا سردار حسن خان میواتی اور ابراہیم لودھی کا چھوٹا بھائی محمود لودھی بالترتیب ۱۲۰۰۰ اور ۱۰۰۰۰ گھڑ سواروں کے ساتھ لڑائی کے دوران رانا سانگا کی مدد کے لئے پہنچے تھے۔۱۶ شمالی ہند سے دوسرا اہم سردار جس نے مغلوں کے خلاف رانا سانگا کا ساتھ دیا وہ میرٹھ کا پریم دیو تھا۔۱۷ بابر نے اس جنگ میں راجپوتوں اور پٹھانوں کو شکست تو دے دی لیکن ہندوستانیوں کے لئے اس لڑائی کا منفی نتیجہ بھی اس واقعہ کی اہمیت کو کم نہیں کرسکتا۔دونوں فریقین نے جنگ خوفناک انداز میں لڑی اور بابر کی فتح کے امکانات جب تک وہ جیت نہیں گیا ایک خواب ہی تھے۔ خان واہ کی جنگ پانی پت کے مقابلے میں زیادہ فیصلہ کُن تھی بابر ہندوستانیوں کے خلاف اپنی اس مہم جوئی میں اور اُسے ہندوستان سے باہر نکالنے کی ہندوستانیوں کی مسلسل کوششوں کو کاری ضرب لگانے میں کامیاب ہو چکا تھا۔لیکن وہ اُن کے دلوں میں اپنے لئے ناپسندگی کو کم کرنے میں بہت معمولی حد تک ہی کامیاب ہوسکا۔ آخر یہ مقامی کسان غیر ملکی حملے کی صورت میں کیا طرزِ عمل اختیار کرتے، نہ تو وہ ایک زیادہ بہتر فوجی طاقت کا مقابلہ کرسکتے تھے اور نہ ہی غیر ملکی تسلط کو آسانی سے تسلیم کرسکتے تھے۔اسی بنا پر اُنہوں نے ہتھیار اُٹھالئے۔یہ چیز سولھویں صدی کے ابتدائی عشروں میں دیہات میں ایک بڑی مسلح فوجی افرادی قوت کی موجودگی کی وضاحت کرتی ہے۔

شیر شاہ کو بڑی تعداد میں مسلح کسان ملے جنہیں اُس نے اپنے مقاصد کے لئے اُجرت پر حاصل کیا، تربیت دی اور اپنے مقاصد کے حصول کے لئے استعمال کیا۔شمالی ہند کے بچے کچے اور مناسب سربراہی سے محروم عام کسانوں کے پاس خود اپنے دفاع کے علاوہ کوئی دوسرا راستہ نہ تھا۔ڈوگلس، ای، اسٹریوسینڈ (Douglus E. Streusand) ہندوستان کے لوگوں کے اس مسئلہ کا ذکر ان الفاظ میں کرتا ہے۔

”عام طور پر پُر امن اور تنہا رہنے کے خواہشمند عام کسانوں کے ایک

معاشرے کے بجائے شمالی ہند مکمل طور پر فوجی چھاؤنی کی خصوصیات والے ایک ایسے معاشرے میں تبدیل ہو چکا تھا جہاں سے مسلح کسانوں کی صورت میں بڑی تعداد میں کرائے پر فوج دستیاب تھی۔'' ۱۸

اسٹریوسینڈ نے اپنے مشاہدات کی بنیاد ایک ولندیزی تاریخ دان اور نسلیات کے ماہر ڈی کولف کے مشاہدات پر رکھی ہے جس نے اپنی تحریر میں شمالی ہند میں مسلح کسانوں کی موجودگی کا ذکر کیا تھا جس سے اس علاقہ میں ایک اضافی فوجی افرادی قوت پیدا ہو گئی تھی۔ گو کہ کولف کے پیش کردہ مسلح کسانوں کی موجودگی کے زیادہ تر شواہد اکبر یا اکبر کے بعد کے دور سے تعلق رکھتے ہیں لیکن یہ قطعاً واضح ہے کہ اس طرح کا منظر نامہ کسی بھی معاشرے میں محض چند برسوں یا چند عشروں میں اچانک نمودار نہیں ہو سکتا۔ مظفر عالم اور سنجے سبرامینم کولف کی نگارشات کو اس طرح دیکھتے ہیں:

''اس سلسلے میں زیادہ تر حالیہ کام، ڈرک کولف کے یک موضوعی رسالہ میں شائع ہوا ہے، جس میں سولھویں صدی میں شیر شاہ کا فوجی مزدوروں کی اس مارکیٹ کو اپنے مقاصد کے لئے استعمال کرنے کا اہم ترین انکشاف بھی شامل ہے۔ کولف جس کا کام سائمن ڈگبی (Simon Digby) کی ابتدائی چھان بین پر مبنی دکھائی دیتا ہے، جو ۱۹۲۰ کے عشرے میں شمالی ہند میں مغلوں کی پہلی فتح کے وقت کا منظر نامہ اس طرح پیش کرتا کہ، ۱۵۲۰ کے عشرے میں مغلوں کی شمالی ہند میں پہلی فتح کے وقت کس طرح راجپوت اور افغان کی حیثیت سے نسلی پہچان استعمال کرنے والے ڈھیلے ڈھالے متحد گروپ آپس میں بھی ایک دوسرے کے ساتھ اتحاد کے ایک پیچیدہ نظام کے تحت جڑے ہوئے تھے، اور یہ گروپ شیر شاہ اور ہمایوں کے لئے بھی اُسی طرح اہم تھے جس طرح یہ ہم عصر مالوہ اور گجرات کی مقامی سیاست کے لئے اہم تھے۔ سلطنت کے اس آخری دور کی تواریخ کو اب وہ سنجیدہ توجہ حاصل ہوئی ہے جس کی یہ مستحق تھی۔ لیکن یہ بات بالکل واضح ہے کہ آپس کی

شادیوں اور فوجی معاملات میں کچھ لو اور کچھ دو کی بنیاد پر قائم یہ متوازی برابری کا نظام اُوپر سے ایک جالی دار محراب کے ذریعے جڑا تھا جس کے اندر رہ کر ہی اس نظام کو چلایا جاسکتا تھا۔ اور یہ قیادت کی صلاحیت پر منحصر تھا کہ ان آزاد پھرتے ہوئے مسلح فوجی گروہوں کو قابو رکھے اور اس غیر معمولی سیاسی بلوغت کے حامل بازار میں معاملات ریاست کو چلائے''۔ ۱۹

پس اُس معاشرہ میں ایسے مردوں کی ایک بڑی تعداد کو جو خود کو فوجی خدمات کے لئے پیش کرنے کی اہل بھی تھی سولہویں صدی کی ایک عجیب خصوصیت سمجھا جاسکتا ہے۔ عرفان حبیب نے کسانوں کی جانب سے مسلح مزاحمت کی کئی مثالیں مہیا کی ہیں ۲۰ لیکن اس میں سے زیادہ تر مثالیں بعد کے دور سے تعلق رکھتی ہیں۔ وہ کسانوں کے اس طرح باغیانہ انداز میں اُبھرنے کو بڑھتے ہوئے زمین کے ٹیکس کے مطالبے سے منسوب کرتے ہیں۔ چونکہ اُس دور میں ملازمت فراہم کرنے والا متبادل ذریعہ زمیندار ہی ہوسکتے تھے لہذا عرفان حبیب کسانوں کی امن پسندی اور ان کے راضی بہ رضا ہونے پر اپنے یقین کا اظہار کر رہے ہوتے ہیں جب وہ یہ کہتے ہیں کہ کسان زمینداروں سے متاثر تھے نا کہ ان کی خدمت کے خواہشمند۔ ۲۱ لیکن ایسا اس لئے نہ ہو سکا کہ نہ تو شیر شاہ اور نہ ہی مقامی زمینداروں نے اتنی بڑی تعداد میں کسانوں کو اس جانب راغب کرنے کی سنجیدہ کوشش ہی نہیں کی تھی کیوں کہ یہ دونوں ہی اُن کا سراسر استحصال کر رہے تھے۔ حالانکہ متبادل روزگار کا بندوبست اُنہیں ترغیب دلانے والا ایک گہرا اور نتیجہ خیز عامل ہوسکتا تھا۔ کولف نے لکھا ہے: 'کسان فوجیوں کی عسکری روایات کی جڑیں ہندوستان کی گلیوں اور قصبوں میں موجود تھیں۔ فوجی کھیل دیہاتیوں کی روزمرہ زندگی کا ایک اہم حصہ بن چکے تھے۔' وہ بات کو سمیٹتے ہوئے کہتے ہیں کہ شمالی ہند کی کسان آبادیاں ہر قسم کے فوجی ساز وسامان کے پیشہ ورانہ استعمال میں ماہر ہو چکی تھیں۔ ۲۲ ڈی، ڈوگلس نے شیر شاہ کے بارے میں اپنے مطالعہ کی بنیاد عباس خان سروانی کی تاریخِ شیر شاہی پر رکھی ہے، جو بتاتی ہے کہ بے شمار افغانوں نے رضا کارانہ طور پر شیر شاہ کا ساتھ دیا تھا ۲۳ لیکن شیر شاہ اس وسیع انسانی فوجی ذرائع کا استعمال اس لئے کر سکا تھا کیونکہ وہ بخوشی اُس کی خدمت کے لئے آمادہ تھے۔ آخر کار یہ عمل پہلے ہی سے اس

معاشرہ میں وقوع پذیر ہو رہا تھا۔ جب تک مغلوں نے سیاسی مساوات میں خلل ڈالا یہ لوگ مغلوں کو ملک سے باہر نکلتا دیکھنے کے بڑے شائق رہے۔ یہاں تک کہ سولہویں صدی کے آخری عشروں تک بھی مغلوں کو مقامی یا اپنا نہیں سمجھا جاتا تھا بلکہ اُنہیں غیر ملکیوں کی حیثیت سے دیکھا جاتا تھا۔ اُن کے خلاف مزاحمت کا کوئی بھی اقدام قابل قدر اور بہادرانہ عمل سمجھا جاتا تھا۔ یہی وہ محرک ہے جس سے گونڈوانا کی رانی دُرگا وتی اور میوات کے رانا پرتاب کے مغلوں کے خلاف مزاحمتی اقدامات کی منطقی بنیاد فراہم ہوتی ہے جو مغلوں کے خلاف آخری دم تک لڑتے رہے۔ ڈوگلس۔ ای، اسٹریوسینڈ بجا طور پر لکھتا ہے کہ: ''دیہات کے لوگوں کی فوجی صلاحیت نے تیموری نظام کے مدمقابل ایک فوجی مالیاتی حکومت قائم کردی تھی جو مغل سلطنت میں ناممکن تھی۔ گھڑسواروں کا ایک اکیلا دستہ ایک گاؤں کے سپاہیوں سے نہیں نمٹ سکتا تھا نہ ہی کئی گاؤں کی قوت رکھنے والے ایک زمیندار کو باآسانی پکڑا جاسکتا تھا۔[۲۴]

مغلوں کے خلاف شیر شاہ کی کامیابی کو اُس کی اس صلاحیت سے منسوب کیا جاسکتا ہے کہ اُس نے ہمایوں کو ملک سے باہر نکالنے میں کسان فوجیوں کے ناراضگی اور خفگی کے احساسات کو سمجھا اور استعمال کیا۔ بلاشبہ یہ مشاہدات یا تحریریں کسی بھی طرح سے تصفیہ کُن یا حتمی نہیں ہیں لیکن یقینی طور پر ہمیں ضرورت ہے ہم عصر دیگر ذرائع کو زیادہ سنجیدگی سے دیکھنے کی۔

بحر ہند میں اولین تجارتی سرگرمیاں

اشفاق سلیم مرزا

جدید تحقیقات سے پہلے ایک نظریہ یہ تھا کہ ہندوستان ایک عرصہ تک باقی دنیا سے کٹا رہا۔ یہ بھی سمجھا جا رہا تھا کہ بحری راستے سے اس کے روابط باقی دنیا سے قائم نہیں ہوئے تھے۔ لیکن بعدازاں تاریخ دانوں اور محققین نے اگر دستاویزاتی نہیں تو ایسے واقعاتی ثبوت ضرور پیش کیے جن سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ قدیم ہندوستان کے اہل میسوپوٹیمیا یعنی دجلہ اور فرات کی وادی اہل بابل و نینوا اہل مصر، سمیر اور اعکاد (2) آشوریوں (3) (Assrians) اور فنیقوں (4) (Phoenician) سے تجارتی تعلقات ضرور تھے۔

اگر ہم رگ وید میں سمندر کا ذکر تلاش کریں تو ہمیں صرف پہلے منڈل کی چھپنویں مناجات (1.56.2) میں اور بعدازاں اس کا دو تین بار ذکر ملتا ہے۔ لیکن گرفتھ (Griffith) کے مطابق یہ ضروری نہیں کہ یہاں (sumtra) کا لفظ حرف سمندر کے لیے ہی استعمال کیا گیا ہو (Griffith 1975-38)۔

Ye wrought that hero exploits in ocean, which giveth no support hold or stration.
What time ye carried Bhujyu to his dwelling borne in a ship with hundred oars o'Asvins
(Rv. 1.116.5)

تیسری جگہ کہا گیا ہے

Ye made for Tugra's son amid water floods that animated ship with wings to fly withal.
(Rv. 1.82.5)

پہلے حوالے سے مراد ایسے بحری جہاز ہیں جس کے سو پتوار میں اس کے علاوہ برہمنوں ور اُپنشد میں بھی ایسی مثالیں ملتی ہیں جن سے بحری جہازوں یا پھر سمندروں میں سفر کا سراغ ملتا ہے۔ گو ابھی تک محققین اسی گومگو میں ہیں کہ انہیں جو واقعاتی ثبوت ملے ہیں اس کی کوئی دستاویزی سند ہی مل سکے تاکہ ان کی دلیل زیادہ مستحکم طور پر سامنے آئے۔

بحر ہند میں اہلِ ہندوستان اور غیر ملکیوں کی بحری سرگرمیوں کی داستان کب سے شروع ہوتی ہے یہ ایک دلچسپ سوال ہے۔ کسی بھی ٹھوس شہادت کی عدم موجودگی میں یہ مرحلہ اور بھی مشکل ہو گیا ہے۔

پھر بھی کچھ بالواسطہ (Indirect) شہادتیں ایسی ضرور ملتی تھیں جن کی بنا پر یہ کہا جا سکتا ہے کہ تقریباً 2200 ق۔م کے لگ بھگ وادی سندھ کی تہذیب کے روابط دریائے دجلہ اور فرات اور مصر کی تہذیبوں کے ساتھ تھے۔

اگر ایسا تھا تو پھر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ ایسا کیونکر ممکن تھا۔ اگر یہ روابط تجارتی نوعیت کے تھے تو پھر تجارت بحری راستے کے ذریعے ہوتی تھی یا برّی راستے کے ذریعے تجارتی قافلے ایک دوسرے ہاں آیا جایا کرتے تھے۔ فیر سروس (Fairservice) کے خیال میں قدامت کے لحاظ سے وادی سندھ کی تہذیب کا شمار مصری اور سمیری کے بعد ہوتا ہے۔ (Fairservis 1975: 291) جہاں تک مہروں کا تعلق ہے تو وادی سندھ کی زیادہ تر مُہریں مربع شکل کی ہیں لیکن وادی سندھ کی جو مُہریں (تقریباً تیس) دجلہ اور فرات کی وادی سے ملی ہیں وہ اسطوانی شکل (Cylindrical) کی تھیں۔

اور اُن کے ساتھ ایسی درآمدی اشیا پائی گئی ہیں۔ جن کا تعلق ہندوستان کے علاقے سے تھا۔ محققین کا خیال یہ ہے کہ یہ تجارت یا تو برّی راستے سے ہوتی تھی یہ ساحل کے ساتھ ساتھ بحری راستے سے ہوتی تھی جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ دجلہ اور فرات کی وادی میں سمیری تہذیب کے تاجر ہندوستان سے آگاہ تھے اور کسی نہ کسی حوالے سے اُن کی راہ و رسم تھی (Fairsevis 1975.298) اس تجارتی تعلق کا زمانہ 2000 ق۔م کے لگ بھگ ہے۔

ایک دوسری شہادت اِس کی رسم الخط کے حوالے سے ہے۔ ہنٹر کے علاوہ بہت سے مستشرقین کا خیال یہ کہ وادی سندھ کا رسم الخط سمیری یا مقدم عیلامی (Proto Elamite) کے قریب تر تھا اور بعض حروف کی اشکال بھی ایک دوسرے سے ملتی جلتی ہے۔ ان کے خیال میں وادی سندھ کا رسم الخط سُمر سے لیا گیا ہے (Hunter: 1993:40) یہ ایسی کوئی انہونی بات بھی نہیں ہے کیونکہ یونانی جو تہذیبی لحاظ سے یورپی تہذیب کے پیش رو سمجھے جاتے ہیں انہوں نے فنِ تحریر فنقیواں (Phonecian) سے سیکھا تھا تو اگر ہم وقتی طور پر اِن تجارتی روابط کو مان لیں تو کہا جا سکتا ہے کہ ہندوستان اور سمیریوں کے مابین تجارتی تعلقات بحر ہند کے ذریعے 2000 ق۔م۔ میں قائم تھے۔

الیچن بھی اِس بات کی تصدیق کرتا ہے کہ وادی سندھ اور سمیری تہذیب کے مابین تجارتی رشتے تھے۔ ہندوستان کے سنگِ یمانی (Carnelian) گھونگھے اور (Bone-Inlay) دل کی شکل کے اِس بات کی گواہی دیتے ہیں۔ (Allachin-1993:270) دوسری طرف لوتھل کے مقام سے بٹن کی شکل کی سمیری مہریں بھی ملی ہیں۔ جو دوطرفہ تعلقات کا پتہ دیتی ہیں۔ یہ مہریں خلیج فارس کے علاقے میں استعمال ہوتی تھیں۔ ایک خیال یہ بھی ہے کہ تجارتی اشیا میں کپاس، مصالحہ جات اور لکڑی کی بنی چیزیں بھی شامل تھیں۔

ایک اور ثبوت یہ بھی ہے کہ عکاد کے سارغون کے عہد میں اُو کے تاجر اپنا مال دِلمن۔ ماگان اور ملوحہ کے علاقوں میں بھیجا کرتے تھے جبکہ ماگان Magan کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ موجودہ مکران کا نام تھا۔ تو کہا جا سکتا ہے کہ بحرِ ہند میں اولین تجارتی سرگرمیاں خلیج فارس کے راستے ہندوستان کے علاقوں سے ہوتی تھی۔

لیکن اگر ہم صرف بحرِ ہند کے حوالے سے دیکھیں تو آج سے تقریباً 3300 سال قبل مصر کی ملکہ (Hatshepsut) ہیٹشپسٹ آرائش و جمال کے لئے علاقہ (Punt) پنٹ سے مُر (Myrrh) درآمد کیا کرتی تھی جو خوشبویات بنانے کے کام آتی ہے۔ مصر سے یہ بحری سفر پنٹ کی طرف کیا جاتا جس کے بارے میں یہ کہا جاتا ہے کہ وہ سومالی لینڈ یا ریٹریا کا ہی پرانا نام تھا۔ مُر لینے کے لئے بحیرہ قلزم کے ذریعے بحرِ ہند میں جہاز آتے تھے۔ (Ballard 1979:7)
(Hubson 1902:143)

مقامی حوالوں سے رہس ڈیوڈز (Rhys Davids) ہماری توجہ ''کیوتیوسُتا'' (جو دیگانکیھا میں شامل) کی طرف مبذول کروائی ہے جو کہ سمندروں میں سفر کی داستانیں رقم کرتی ہے۔ یہ نظم 500ق۔م میں لکھی گئی تھی اِس میں کہا گیا ہے ہے کہ بہت پلے کہ بہت پہلے زمانے میں مقامی تاجر کھلے سمندروں میں ساحلی کھوج کے پرندوں کو ساتھ لے کر سفر کیا کرتے تھے۔

(Davids. Jaras 1899.432) حیتیوں (Hittite) اور فنیقوں (Phoenicians) اور آشوریوں (Assyrian) کے ساتھ بھی ہندوستانی روابط کے شواہد ملتے ہیں۔

حیتیوں کے ہاں ہندوستان کے اعداد کا رواج پانا اور ایسی اشیا کا درآمد کرنا جو صرف ہندوستان میں ہی پائی جاتی ہیں۔ اس بات کا اشارہ کرتے ہیں کہ ان کے ہندوستان کے ساتھ تجارتی مراسم تھے۔ کہا جاتا ہے کہ سونا، چاندی، ہاتھی دانت، ململ اور تانبا ہندوستان سے ہی درآمد کیا جاسکتا تھا۔

آشوریوں کے بادشاہوں کی تصاویر میں ایسے جانور بھی ہیں جو صرف اس وقت ہندوستان میں پائے جاتے تھے۔ یہ تصویریں عمودی پتھروں پر بنائی گئی ہیں۔ ان میں بندر، ہاتھی اور دوسرے ہندوستانی جانور پائے جاتے ہیں۔ اس طرح سناخرب (Sennacherib) نے نینوا میں اپنے لٹکتے باغوں میں کپاس کے پودے بھی لگائے جاتے تھے جس کے بارے میں ہیروڈوٹس نے بھی کہا تھا کہ ہندوستان میں درختوں پر اُون اُگتی ہے اس کپاس سے بعد میں کپڑا بھی بنایا جاتا تھا۔ یاد رہے کہ کپاس سے کپڑا بنانے کا فن سب سے پہلے موہنجودوڑو میں رواج پایا تھا۔

آشوری علاقوں میں جو لکڑی استعمال ہوتی تھی اُس کے جنگلات بھی ہندوستان میں ہی پائے جاتے تھے۔ یہ اشیا ساگوان (Teak) صنوبر (Cedar) اور شمشاد Cypress کی بنی ہوئی تھیں۔ علاوہ ازیں سنگ مرمر اور موتی بھی ہندوستان سے لائے جاتے تھے۔

اِسی طرح مینائف (Minayeff) نے باویرو جاتکا میں دریافت کیا کہ 600ق۔م۔ میں جب بنارس پر برہمادتہ حکومت کرتا تھا تو غیر ملکی سامان لے کر باویرو کی سلطنت میں آئے جسے انہوں نے سو سکے رائج الوقت کے عوض بیچا اور جب وہ تاجر واپس گئے تو اپنے ساتھ شاہی مور لے گئے۔

سیلے تور (Saletore) کا خیال ہے کہ اُس زمانے میں (600ق۔م۔ کے لگ بھگ) بنارس سے بابل تک تجارت بحری راستے کے ذریعے ہوتی تھی تاجر دریائے گنگا کے ذریعے بھڑوچ سے ہوتے ہوئے خلیج فارس کا رُخ کرتے تھے۔ وہ یہ بھی سمجھتا ہے کہ یہ سفر ہندوستان کے بنے ہوئے بحری جہازوں یا کشتیوں میں ہوتا ہوگا۔(Saletore 1975.42)

ہخامنشی بادشاہ دارا اول جس نے ہندوستان کے بڑے علاقے کو اپنی سلطنت میں شامل کر لیا تھا۔ ایک پیشہ وار جغرافیہ داں اور جہاز راں سکائی لس (Scylax) کو یہ پتہ کرنے کے لئے ہندوستانی بھیجا کہ دریائے سندھ سے بحیرہ عرب تک دریائی سفر کے کیا امکانات ہیں۔ سکائی لس کاریا کے علاقے کریانڈا کا باشندہ تھا۔ عمومی طور پر یہ خیال کیا جاتا ہے کہ یہ فنیقی تھا۔ ہیروڈوٹس (Herodotus) لکھتا ہے کہ دارا یہ معلوم کرنا چاہتا تھا کہ دریائے سندھ کا کس جگہ پر جا کر بحیرہ عرب سے سنگم ہوتا ہے۔ اس کے نزدیک یہ مہم کیس پے ٹائرس (Caspatyrus) سے شروع ہوئی جو ضلع پکٹائی 17 (Pactyica) میں تھا۔ بحیرہ عرب میں پہنچنے کے بعد سکائی لس مغرب کی طرف ساحل کے ساتھ ساتھ سفر کیا اور تیس ماہ کے سفر کے بعد وہ اُس مقام پر پہنچا جو جہاں سے مصر کے بادشاہ نے فنیقیوں کو لبیا کا چکر لگانے کے لئے بھیجا تھا۔ اِس مہم کے خاتمے پر دارا نے ہندوستانیوں کو مطیع کر لیا اور جنوبی سمندروں کو تجارتی اور فوجی مقاصد کے لئے استعمال کیا (Herodotus, Hist BK 4 p.285) جب دارا نے وادی سندھ پر قبضہ کیا تو اُسے اپنا بیسواں صوبہ قرار دیا۔ اِس کی تصدیق تختِ جمشید اور نقشِ رستم کے دو کتبوں سے بھی ہوتی ہے (515-518ق۔م) جس میں واضح طور پر لکھا گیا ہے کہ ہندو (Hi(n)du) اُس کی سلطنت کا حصہ تھا اُس کی سلطنت میں وادی سندھ (سندھو) اور گندھارا دونوں شامل تھے۔ (Buddha Prakash)

سکائی لس کا دریائے سندھ کے ذریعے بحیرہ عرب تک پہنچنا اور پھر وہاں سے سویز تک جانا اِس بات کی تصدیق کرتا ہے کہ چھٹی صدی ق۔م میں بحر ہند اور بحیرہ عرب میں تجارتی جہاز رانی ہوتی تھی۔ اگر ہم اِس سے پہلے جن بحری سفروں کا ذکر ہوا ہے اُسے صرف استخراج کئیں تو سکائی لس کی مہم ایک ایسا واقعہ ہے جس کی تصدیق ہیروڈوٹس کے بعد ہر تاریخ دان نے کی ہے یہ سفر ایک سنگِ میل کی حیثیت رکھتا ہے۔ ہیروڈوٹس جہاں لبیا کے گرد فنیقیوں کی بحر پیمائی کے

بارے میں بات کرتا ہے۔ وہاں اُس کا یہ بھی کہنا ہے کہ وہ خلیج فارس کے باہر بحیرہ عرب اور بحرِ ہند کے بحری راستوں سے واقف تھے۔

ہیرو ڈوٹس یہ بھی کہتا ہے کہ ایرانیوں کے ہاں مشہور تھا کہ دارا اول ایک تاجر ہے۔ جس سے تاریخ دان یہ اندازہ لگاتے ہیں کہ اُس نے بحیرعرب کی طرف رخ نہ صرف عسکری مقاصد کے لئے کیا تھا بلکہ اس کے جنوبی سمندروں میں تجارتی اہداف بھی تھے (Sale tore: 1975: 53)

سٹرابو بھی اس بات کو رقم کرتا ہے کہ مغرب املتاس (Cassia) زیادہ تر ہندوستان سے ہی درآمد کرتا تھا جبکہ یونان (Frankincense) ایران سے لیا جاتا تھا۔

(Strabo, Geography III, BK VII, 65.p.439)

اِس کے علاوہ سوتی کپڑا، کمبل اور چمڑے کی مصنوعات بھی ہندوستان سے منگوائی جاتی تھیں۔ ایک خیال یہ بھی ہے کہ پام کی شراب بھی ایران میں ہندوستان سے درآمد کی جاتی تھی کوتلیہ نے اس قسم کے چھ مشروبات کا ذکر کیا ہے۔ جن میں سے ''آسوا'' یقیناً پام کی شکر سے بنتی تھی۔ (Kautily a BKII, Chapt II.p.134)

یونان اور روم

دنیا کی مختلف اقوام اور فاتحین جنہوں نے ہندوستان کا رخ کیا ان کے محرکات صرف ہوسِ کشور کشائی تک محدود نہ تھے بلکہ ان عظیم مہمات کے پیچھے معاشی عوامل بھی کارفرما تھے۔ سکندر اعظم نے بھی یونان سے ہندوستان کے سفر تک جہاں مختلف ممالک کے خزائن اور دولت کا ذکر کیا۔ وہاں اس نے ہندوستان کی دولت کا بھی ذکر کیا سیلے توڑ کا کہنا ہے کہ سکندرِ اعظم سے پہلے بھی یونانی کسی نہ کسی طور پر ہندوستان کے ساتھ تجارتی مراسم رکھتے تھے (Saletore 1975:66) پوسنیاس (Pausanias) (479.394bk) کے مطابق ہندوستان جانے والے تاجر یہ بتاتے تھے کہ وہ اشیا کا تبادلہ اشیا سے کرتے ہیں تو ان کے پاس کافی سونا اور تانبا ہے، Pausanians Hellados Periegesis III, XII, 3 لیکن خیال اغلب ہے جیسا کہ پوسنیاس کی اطلاعات سے بھی ظاہر ہوتا ہے کہ کیمبسیس (530-527 ق۔م) کے زمانے میں بھی یونانی تاجر ہندوستان آتے تھے۔ اور انہوں نے حکمرانوں کو ہندوستانی رنگوں

سے، رنگے ہوئے چغے پیش کیے۔ یہ اس لئے ممکن ہو سکا کہ دارا اول کے زمانے اور اسے سے ذرا پہلے خلیج فارس سے بحرِ ہند کا سفر ممکن ہو گیا تھا۔ یہ بھی سمجھا جاتا کہ ایسا صرف ایرانی جہاز رانوں کی مدد سے ہوا ہوگا۔ (Botsford.1921. 306-8) لیکن زیادہ وثوق شہادت سکندر کی افواج کے واپسی کی ہے۔ جبکہ اس نے خود تو مکران کے ساحل کے ساتھ زمینی سفر کی راہ اختیار کی اور اپنے امیر البحر اور جہاز ران نیارکس (nearchos) کو بحیرہ عرب کے زریعے خلیج فارس پہنچنے کے لئے کہا۔ نیارکس سکندر کے خاص معتمدوں میں سے تھا وہ جزیرہ کریٹ کا باشندہ تھا۔ لیکن تھریس (Thrace) کی سرحد کے نزدیک مقدونیہ کے شہر ایمفی پولس (Amphipolis) میں آ کر بس گیا تھا سکندر اُس سے شہر پٹالہ (patala) (موجودہ حیدر آباد) سے جُدا ہوا اور یہاں سے وہ دریائے سندھ کے ذریعے بحیرہ عرب میں داخل ہوا جو اس وقت دریائے سندھ کے ڈیلٹا پر ایک دریائی سٹیشن تھا۔ وہ اِس جگہ سے 21 ستمبر 325 ق۔م کو روانہ ہوا لیکن موسم خراب ہونے کی وجہ سے اُسے ایک جگہ پناہ لینی پڑی جیسے اس نے پناہ گاہ سکندر (Alexanders Haven) کہا۔

یہ جگہ ویبل یا بعد ازاں کراچی کہلائی۔ یہاں نیارکس 24 دن ٹھہرا رہا۔ اور 23 اکتوبر کو پھر روانہ ہوا۔ 80 میل سفر کرنے کے بعد وہ دریائے آرابس (Arabis) جیسے آج کل پورالی کہا جاتا ہے کہ دہانے پر پہنچا۔ دریائے پورالی سے گزرنے کے بعد اس نے مکران کے ساحل کو بیس دن کے اندر پار کیا یہ 480 میل کا سفر تھا جس کے بعد وہ کرمان پہنچا لیکن ایک خیال یہ بھی ہے کہ موسرنا (Mosarna) کی بندرگاہ پر پہنچنے کے بعد کرمان تک اُس نے ایک بلوچی (Gedrosian) ملاح کی خدمات حاصل کیں (Arrian. 1942. 752)۔

یہاں سے اس نے نوے دن کا سفر کیا۔ لیکن اِس دوران کچھ دیر دریائے مناب کے دہانے پر بھی ٹھہرا رہا۔ پھر خلیج فارس میں سفر کرتا ہوا وہ دریائے فرات میں داخل ہوا وہاں وہ سکندر کی افواج سے ایک پُل کے قریب کے ملا جو پرسں سے سوسہ جانے والی شاہراہ پر واقع تھا۔ نیارکس نے یہ سفر 146 دن میں 27 فروری 324 ق م کو مکمل کیا (Merhidle 1992. 395-97) رومی سلطنت کی ہندوستان سے تجارت پہلے پہل زمینی راستے سے تھی۔ لیکن اِس دوران پٹولمی (Ptolemy Philadephus) نے 274 ق۔م میں مویس ہورمس

(Myos Hormos) کی بندرگاہ تعمیر کی۔ اِس بندرگاہ کی تعمیر سے باقی جگہوں کی سرگرمیاں ماند پڑ گئیں اور مشرقی تجارت کے لئے یہ جگہ سب سے اہم ہوگئی۔ (Rawlinson. 1926. 90-91)

دوصدی بعد جغرافیہ دان سٹرابو (Strabo) نے مویس ہورمُس (Myos Hormus) کی بندرگاہ کا دورہ کیا تو اُس نے یہ دیکھا کہ مشرقی ہند کے ساتھ تجارت کے لئے یہ اب بھی سب سے اہم بندرگاہ ہے اور ایک موسم میں یہاں سے ایک سو بیس جہاز ہندوستان کے لئے روانہ ہوتے ہیں اور کچھ تو دریائے گنگا کے دہانے تک پہنچتے ہیں (Starbo. Greg.M. 5.12) لیکن اِس تجارت میں اضافہ مون سون کی دریافت کے بعد ہوا۔ رومیوں کے لئے اِن ہواؤں کی دریافت کا سہرا کلاڈئیس کے دور میں ہپولس (Hippolus) کے سر پر ہے۔ اس کو بھی یہ راہ ایک ہندوستانی جہاز راں نے دکھائی تھی جو غلطی سے بیماری کی حالت میں نیم مردہ حالات میں مصر پہنچا۔ صحت مند ہونے کے بعد اس نے ہندوستان تک مون سون ہواؤں کے دوش پر ہپالس کی راہ نمائی کی۔ کہا جاتا ہے کہ گو رومیوں نے مون سون ہواؤں کو سن 45ء میں دریافت کیا۔ لیکن عربوں اور ہندوستانیوں کو صدیوں پہلے اِس کا علم تھا۔ بعض کے نزدیک یہ کہانی اتنی مصدقہ بھی نہیں ہے (Snighal: 1993.385)

روم کے بادشاہ عیش پرست تھے اور ان کی اِس ذوق کو پورا کرنے کے لئے دنیا بھر سے سامان تعیش منگوایا جاتا تھا جن میں سے ہندوستان سے برآمد کی ہوئی اشیا نمایاں تھیں وہ ہندوستان سے موتی، ہیرے، جواہرات، ململ، ادویات، مصالحہ جات، خوشبویات، رنگ، گھی، ہاتھی دانت، تیل، دارچینی اور مربہ جات منگواتے تھے۔ جبکہ روم سے ہندوستان میں جست، سیسہ، شراب، رنگین شیشے، سونے اور چاندی کے سکے درآمد کئے جاتے تھے۔ یہ ساری تجارت خلیج فارس، بحیرہ قلزم، بحیرہ عرب اور بحرِ ہند کے زریعے ہوتی تھی۔ لیکن پلنی کے مطابق زیادہ تر سونا ہندوستان آتا تھا کیونکہ اشیائے درآمد کے بدلے روم کے سونے کے ذخائر میں کمی ہوتی جاتی تھی ہر سال تقریباً 55 کروڑ (sesters) سے درآمد کیا جاتا تھا اور اِس قدر مالیت کا سامان عرب ممالک اور چین سے بھی منگوایا جاتا تھا (Tacitus, The annals of Imperial Rome 1133,53)

پٹولمی کے جغرافیہ کے علاوہ جہاز رانی سے متعلق ایک اور کتاب (Periplus Mars Erythraie) میں ان تاجروں کا تفصیل کے ساتھ ذکر ہے جو ہندوستان سے تجارت کرتے تھے اور اِس دوران عرصہ دراز تک وہ ہندوستان میں قیام کرتے تھے۔ پیری پلس دراصل تاجروں کے لئے ایک رہنمائے تجارت کا درجہ رکھتی تھی اِس میں یہ بھی بیان کیا گیا ہے کہ ہندوستان کے راجاؤں کے حرم کے لئے یونانی لڑکیاں کتنی تعداد میں لائی جاتی تھیں اور ان ہندوستانی کا بھی ذکر ہے جو اسکندریہ (مصر) میں مقیم تھے۔ جنوبی ہندوستان میں رومی ار یوانی بستیوں کا ذکر تامل ادب میں بھی ملتا ہے۔ کچھ تامل نظمیں ایسی ہیں جن میں یونانی یا رومی جہازوں کی آمداوران سے منسوب مختلف شرابوں کا بھی ذکر ہے (Snighal: 1993.81)

ہندوستان اور روم کے درمیان تجارت چوتھی صدی تک جاری رہی۔ اس تجارتی لین دین میں مصر کی بندرگاہ اسکندریہ (Alexandria) نے بہت اہم کردار ادا کیا۔ اِس کی بنیاد سکندر نے رکھی تھی پہلے پہل یہ رحاکوٹیز (Rhacotes) کہلاتی تھی جسے ڈینوکیریز (Dino Chares) نے ڈیزائن کیا تھا۔ اِس بندرگاہ پر برآمدات درآمدات سے زیادہ تھیں۔ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ اِس بندرگاہ سے سلطنتِ روما سے جو تجارتی مال آتا تھا اُس کی ترسیل ہندوستان اور حبشہ کے لئے ہوتی تھی۔ سٹرابو کے نزدیک تین صدیوں تک مصر حبشہ اور ہندوستان کے درمیان یہ تجارت عروج پر تھی اِس سے جو محصولات حاصل ہوتے تھے اس سے مصری حکومت کی آمدنی میں پہلی صدی عیسوی میں گراں قدر اضافہ ہوا۔ حبشہ اور ہندوستان سے تجارتی مال سلطنت روم کو یورپی کھپت کے لئے بھیجا جاتا تھا۔

سٹرابو کا کہنا ہے کہ پہلے پہل صرف 20 (بیس) تجارتی جہاز خلیج عرب میں چلتے تھے بعد ازاں ہندوستان اور حبشہ کے لئے بھی تجارتی مال بحری جہازوں میں جانے لگا۔ اِس طرح اسکندریہ کی بندرگاہ پر محصولات دوگنے ہو گئے یعنی درآمدی اور برآمدی محصولات دونوں حاصل ہونے لگیں۔ (Strabo: 1914.235)

اِس سے پہلے جیسا کہ بتایا جا چکا ہے ایرانیوں نے اپنے تئیں خلیج فارس میں جہاز رانی کا آغاز کرتے ہوئے ہندوستان کے ساحلوں تک یلغار کی تھی اور کچھ علاقوں پر قبضہ بھی کر لیا تھا۔ لیکن انہوں نے بھی فنیقیوں کی طرح یونانیوں کو اس بحری راستے کا سراغ نہ دیا۔

پانچویں صدی میں رومی سلطنت کے زوال کے بعد اِس تجارتی راستے پر آمدورفت میں کافی کمی واقع ہوگئی اور اِس کے ساتھ ہی اِس تجارت کے مرکز اسکندریہ کی آب و تاب بھی ماند پڑ گئی۔

ہندوستان کے ساتھ تجارت کی بات سٹرابو تکرار کے ساتھ کرتا ہے۔ وہ یہ بھی کہتا ہے کہ میوس ہرموس (قُوصیر) (Myos Hormus) سے سالانہ 120 رومی بحری جہاز ہندوستان کے لئے روانہ ہوتے تھے راستے میں یہ جہاز یمن اور حذرالموت کی بندرگاہوں پر بھی رکتے تھے۔ جونز (Jones) کا کہنا ہے اِس تجارت کا مقصد مشرق سے مغرب کی طرف چینی، ہندوستانی، عراقی، ایرانی اور یمنی اشیاء کی ترسیل تھی۔ (Richards: 1970.4)

اِن اشیاء کی تفصیل کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ اِن میں زیادہ تر جانور، پرندے، کھالیں، کشمیری اُون، خوشبویات، ہاتھی دانت، موتی، قیمتی پتھر، ریشم اور رنگ ہوتے تھے ان میں زیادہ تر مصالحہ جات جن میں مرچ، ادرک، الائچی، دارچینی، لونگ، تیل، کپاس اور قیمتی لکڑی شامل تھیں۔ دلچسپ بات یہ ہے کہ طوائفیں بھی برآمد کی جاتی تھیں اور اُن پر بھی محصول لاگو ہوتا تھا۔ کہا جاتا ہے کہ ہندوستان کے راجاؤں کے لئے یونان سے بھی لڑکیاں لائی جاتی تھیں۔ دنیائے عرب کی بندرگاہوں پر فی طوائف 27 دینار وصول کئے جاتے تھے۔ ایک واقعہ کے مطابق جب اپولونیس (Apollonius) مشرق کا سفر ختم کرنے کے بعد واپس پہنچا تو اُس سے پوچھا گیا کہ کیا مال لائے ہو تو اُس نے جواب دیا نیکی، انصاف، پاک بازی، اور راہِ راست تو پھر پوچھا گیا ''لڑکیاں کدھر ہیں۔ اِن کے علاوہ خواجہ سرا بھی درآمد کئے جاتے تھے بعد روم میں اُن کی خدمات حاصل کرنا رواج پا چکا تھا۔ (Jones/Richards:1970.4)

Bibliography

1. Griffith, Ralph.T.H., The hymns of the Rigveda. Delhi, 1973.
2. Saletore, R.N., Early Indian Economic History. London, 1975.
3. Prakash, Buddha., Political and Social Movements in Ancient Punjab Lahore. 1975.
4. Chakrabarti, K.D., The External Trade of the Indus Civilization. New Dlehi, 1990.
5. Richards, D.S., Islam and the Trade of Asia. Univ. of Pennsylvania, 1970.
6. Shighal, D.P.Indian and World Civilization. Calcutta, 1993.
7. Banerjee, N.C. Economic Life and Progress in Ancient India. Calcutta, 1925.
8. Allchin, R.B. The Birth of Indian Civilization. New Delhi, 1975.
9. Hunter, G.R. The Script of Harappa & Moenjadaro and its connection with other scripts. New Delhi, 1993.
10. Botsfrd, G.W. History of Ancient World. N.Y., 1924.
11. Herodotus, The Histories. N.Y. 1972.
12. Hobson, J.A. Imperialism: A Study. London, 1902.
13. Starbo The Geography. N.Y., 1914.
14. Jatakas London-1928.
15. Kautilya The Arthshastra. New delhi, 1992.
16. Rawlinson, H.G. Intercourse Between India and the Weste World. Cambridge, 1916.
17. Davids, T.W.Rhys History and Literature of Budhism. Calcutta, 1918.

اسلامی آرٹ کی جمالیات

غافر شہزاد

فن اور فنکار کی الگ الگ شناخت انیسویں صدی کے صنعتی انقلاب کا ایک ایسا تحفہ تھا کہ جس کے بہت دوررس نتائج مرتب ہوئے۔ جدت پسندی نے روایت پسندوں کے مقابلے میں فن اور فنکار کی جداگانہ شناخت کو اجاگر کر کے اپنی جانب سے اگرچہ نہایت ذہانت کا کام کیا مگر اس سے آرٹ کی قدیمی روایت کو شدید دھچکا لگا اور جمالیات کی روحانی سطح بھی بری طرح متاثر ہوئی۔ تاریخی تناظر میں دیکھا جائے تو آرٹ کی قدیم ترین شکل غاروں کے اندر تیار کی جانے والی وہ دیواری پینٹنگز ہیں جو اس عہد کے لوگوں نے اس تیقن کے ساتھ بنائیں کہ جب قبیلے کے لوگ شکار کے لیے جاتے تو فنکار دیواروں پر ان کے شکار کرنے کے عمل کو پینٹ کرتا۔ ان کا عقیدہ تھا کہ تصویری اور عملی ہر دو سطحوں پر شکار کرنے اور شکار کرنے کی تصویر بنانے کا عمل یکساں طور پر وقوع پذیر ہوتا ہے مگر یہ تو اسلام سے بہت پہلے کی بات ہے انسان جوں جوں شعوری و جمالیاتی سطح پر پختہ ہوتا گیا اس کے اندر اظہار ذات کی مختلف اور منفرد صورتیں جنم لیتی رہیں اور ان میں ایک صورت پینٹنگز اور آرائش کی بھی تھی۔

ابتدائی صدیوں میں فن کار کے لیے صانع کا لفظ استعمال کیا جاتا رہا اور ہر وہ شعبہ کہ جہاں علمی اور عملی دونوں طرح کی صلاحیتیں درکار ہوتی تھیں آرٹ کہلاتا تھا۔ صنعتی ترقی کے علمبرداروں نے اس علم اور عمل کو الگ الگ خانوں میں تقسیم کر کے دیکھا بلکہ محض علمی سطح رکھنے والے نقاد کو بعض اوقات عملی طور پر فن کی تخلیق کرنے والے فنکار پر ترجیح بھی دی اور کہا کہ تخلیق

پا۔نے والے فن پارے کی بہترین تشریح وتوضیح اور علامت کی تہہ درتہہ سطح کو کھولنے کا کام فن کار کے۔بجائے نقاد بہتر انداز سے کرسکتا ہے بلکہ اس بات پر اصرار کیا گیا کہ تخلیق کا سبب فن کار کے لاشعور میں پوشیدہ ہوتا ہے کہ جس کی بنیاد پر فن پارہ وجود میں آتا ہے،فن کار خود اس سے آگاہ نہیں ہوتا بلکہ اس کو تو یہ بھی علم نہیں ہوتا کہ اس نے یہ لائن کیوں کھینچی ہے اور اس مخصوص رنگ یا تناسب کو استعمال کرنے کی کیا وجہ ہے۔

اسلامی آرٹ میں فن اور فن کار کے درمیان اس بُعد پر کبھی اصرار نہیں کیا گیا۔ اجمالی جائزے میں یہ بات ہمارے علم میں آتی ہے کہ مسلم فنکاروں نے آرٹ کے نمونے تیار کرتے ہو۔ئے اپنے فنی اوزاروں اور سازوسامان سے زیادہ اپنی فنی مہارت کے حصول پر زور دیا یہی وجہ ہے کہ آرٹ کے ان نمونوں میں برسوں کی ریاضت سے حاصل کی جانے والی مہارت کا عکس ساز وسامان اور اوزاروں کے مقابلے میں غالب نظر آتا ہے جبکہ اس کے تناظر میں جدید صنعتی انقلاب نے فن کی مہارت کو غیر اہم قرار دیتے ہوئے مشین اور اوزار کے کمال کو اولیت دی اس وجہ سے فن پارے کی روح بری طرح متاثر ہوئی ہے اور بصری ونظری تاثر میں فن پارہ بے جان ہو کر رہ گیا ہے۔ اکیسویں صدی کا نقاد بھی فن پارے کی روحانی سطح کے مقابلے میں اس کی تکنیک پر بات کرنے پر اصرار کرتا ہے۔اس رویے کے سبب فن کار کی مہارت تیکنیک پر غالب آگئی ہے اس کے پس پردہ صنعت کار کی مادی منفعت کا اصول کارفرما ہے۔لہٰذا صنعت کار نے اپنے حساب سے معیار کو قائم رکھنے کی کوشش ضرور کی ہے مگر ایک جیسی ہی بکثرت اشیا کی تیاری سے فن پارے کو اپنے تاثر میں مردہ کر کے رکھ دیا ہے۔

اس نظریئے پر تو سبھی متفق ہیں کہ ہر فن پارہ پہلے آرٹسٹ کے ذہن میں تشکیل پاتا ہے اور اس عالم تخیل میں تشکیل پانے والے فن پارے کو اس حقیقی مثالی شکل کے قریب تر لانے کی سعی ہی آرٹسٹ کی کامیابی کا تعین کرتی ہے جو کچھ ہمیں عملی سطح پر دیکھنے کو ملتا ہے وہ تخیلاتی سطح پر پہلے آرٹسٹ کے ذہن میں ایک ہیولے کی صورت میں تشکیل پاتا ہے اس ہیولے کو عملی شکل میں لانے کے لیے جہاں فن کار کی مہارت، ہنروری، اوزار و دیگر سامان ضروری کردار ادا کرتا ہے وہاں فن کے لیے قوت متخیلہ اور قوت ارتکاز بھی مرکزی کردار ادا کرتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ دنیا بھر میں عظیم فن پارے فن کاروں نے تنہائی اور گوشہ نشینی میں ہی تیار کیے۔

مسلمان فن کاروں نے دیگر مذاہب سے متعلق لوگوں کی نسبت جمالیاتی نمونے زیادہ اچھے تیار کیے ہیں تو اس کے پیچھے بنیادی سبب وقوت ارتکاز ہے جو ہر مومن کی میراث ہے جب فن کار کی تخلیقی اور تخیلاتی صلاحیتیں اس قوت کے ساتھ مل جاتی ہیں تو ایسے ایسے شاندار جمالیاتی نمونے، خطاطی ،فریسکو ،عمارات، آرائش و تزئین کی صورتیں دیکھنے کو ملتی ہیں جو کہ اسلامی دنیا کے فنکاروں کی پہچان ہیں۔

اسلامی عبادات کا بنیادی وصف توحید ہے اور اسی وصف سے اسلامی آرٹ کی جڑیں پھوٹتی ہیں، اسلامی آرٹ کے اندر وحدانیت کا مظہر لازمی جزو ہے، مسلمان فن کار کو کوئی بھی ایسے شے تخلیق نہیں کرنا چاہیے کہ جس کی وجہ سے اللہ تعالیٰ کی وحدانیت متاثر ہوتی ہو اسلام میں زندہ اشیاء کی تصویر کشی سے گریز کے لیے اسی وجہ سے کہا گیا ہے کہ اس سے اسلام کے بنیادی فلسفے کہ ''اللہ تعالیٰ ہر جگہ موجود ہے اور اس کے علاوہ جو کچھ ہے وہ غیر موجود ہے۔'' پر زد پڑتی ہے ایک تصویر دیکھنے والے کو اس بات کا احساس دلاتی ہے کہ ذات الٰہی کے علاوہ کوئی اور وجود بھی ہے کہ جس میں روح نہیں مگر انسانی موجودگی کا احساس جنم لیتا ہے یعنی جس ذی روح کی وہ تصویر ہے وہ تو موجود نہیں مگر اس کے وہاں ہونے کا احساس پیدا ہوتا ہے یعنی ایک ہی وقت میں ایک ذی روح ایک سے زیادہ جگہ پر اپنی موجودگی کا احساس دلاتی ہے، اسی احساس سے دوئی کا تصور ابھرتا ہے اور اسی تصور کی اسلام میں ممانعت ہے۔ حضرت محمدؐ جب فتح مکہ کے بعد خانہ کعبہ میں داخل ہوئے تو آپ نے وہاں بازنطینی بت تراشوں کے تیار کے لیے ہوئے تمام بتوں کو گرانے کا حکم صادر فرمایا۔ خانہ کعبہ کی دیواروں پر بازنطینی مصوروں کے شہکاروں میں ایک تصویر حضرت ابراہیمؑ کی اور دوسری حضرت عیسیٰؑ و حضرت مریمؑ کی بھی تھی آپ نے حضرت عیسیٰؑ و حضرت مریمؑ کی تصویر کو اپنے ہاتھوں سے ڈھانپتے ہوئے دیگر تمام تصاویر کو وہاں سے ہٹانے کا حکم دیا۔

اسی سلسلے کی ایک دوسری روایت آپ کے چچا حضرت عباسؓ کی نسبت سے بیان کی جاتی ہے آپ سے ایک نومسلم مصور نے پوچھا کہ اسلام قبول کرنے کے بعد اب اسے کیا پینٹ کرنا چاہیے حضرت عباسؓ نے نہایت مختصر مگر جامع الفاظ میں کہا کہ درختوں اور ایسے جانوروں کی خیالی تصویر جو دنیا میں حقیقی طور پر موجود نہیں ہیں، وہ پینٹ کر سکتا ہے۔

اس طرح کے مذکورہ بالا خیالات کا سہارا لے کر مغربی مفکرین نے دنیا بھر میں ایسے نظریات کا پرچار کیا کہ اسلام میں چونکہ وجودی تصویر پینٹ کرنے کی ممانعت ہے لہٰذا مسلمانوں نے اپنی تخلیقی صلاحیتوں کا اظہار اقلیدسی نمونوں اور قرآنی آیات کی خوبصورت خطاطی کی صورت میں کیا، گویا جیسے مغربی مفکرین کے نزدیک یہ کام کم تر تخلیقی صلاحیتوں کے متقاضی تھے حالانکہ حقیقت اس کے بالکل برعکس ہے۔ ان اقلیدسی نمونوں اور خطاطی کے فن پاروں کے لیے صرف آرٹسٹ کا اعلیٰ جمالیاتی ذوق اور تخلیقی صلاحیت ہی کافی نہیں بلکہ ایک خاص طرح کی ذہانت اور حکمت بھی درکار ہوتی ہے، جو بہت کم تخلیق کاروں کے حصے میں آئی ہے۔

آیت مبارکہ ہے کہ ''اللہ جمیل ویحب الجمال'' (اللہ حسین ہے اور حسن پسند کرتا ہے) ان مختصر الفاظ کی گہرائی میں جائیں تو اسلامی آرٹ کا تمام تر فلسفہ کھل کر سامنے آ جاتا ہے اللہ تعالیٰ جمیل ہے گویا جہاں بھی جمال ہوگا، خوبصورتی ہوگی وہاں ذات باری تعالیٰ جلوہ گر ہوگی، کیونکہ ہر حسین شے میں اسی کا پرتو ہے اور ہر وہ فنکار جو حسن تخلیق کرنے میں اپنی صلاحیتیں مختص کر دیتا ہے، وہ ایک روحانی تجربے سے دوچار ہوتا ہے یہی وجہ ہے کہ آرٹ میں تخلیقی اظہار کے لیے قوت یکسوئی اور مراقبے کی ضرورت پڑتی ہے اب مذکورہ آیت کے دوسرے حصے کو لیجئے ''یحب الجمال'' خوبصورتی کو پسند کرنا بھی ایک روحانی عمل بن جاتا ہے جمال پسندی میں صرف خوبصورت نمونوں کو دیکھ کر حظ نہیں اٹھایا جاتا کہ یہ ''یحب الجمال'' کی نہایت ادنیٰ سطح ہے بلکہ اس سے بڑھ کر جمال کی تعریف وتحسین کی جاتی ہے، یہ عمل ایک لحاظ سے عبادات کے زمرے میں آ جاتا ہے لہٰذا ''جمیل'' اور ''یحب الجمال'' کے حوالے سے اسلامی آرٹ میں اللہ تعالیٰ کی ذات وصفات کی کئی جہات ہمارے سامنے آتی ہیں۔

اسلامی آرٹ میں جمالیات کی تخلیق کے لیے جہاں اقلیدسی نمونوں کی صورت میں ذہانت کا اظہار کیا گیا وہاں خطاطی کو بھی بہت عروج ملا۔ ان اقلیدسی نمونوں کی تشکیل وتکمیل کے پیچھے آرٹسٹ کی سعی ومہارت اور لگن کے علاوہ حساب وہندسہ کا علم بھی موجود ہے فرق صرف یہ ہے کہ حساب وہندسہ میں قدر (Value) کا عمل دخل ہوتا ہے جو ہندسے سے جڑی ہوتی ہے جبکہ اقلیدسی نمونے میں ایسی کوئی ظاہری قدر (Value) نظر نہیں آتی بلکہ باالفاظ دیگر یوں کہنا چاہیے کہ حساب وہندسہ کی بنیادی روح کے اقلیدسی اظہار سے ہی یہ نمونے تشکیل پاتے ہیں اور

اس کے لیے تخیلاتی قوت اور باطنی ارتکاز کے علاوہ ذہنی صلاحیت کی بھی ضرورت پڑتی ہے۔ جمالیاتی اظہار کی شکل اقلیدسی نمونوں سے بھی بڑھ کر گل بوٹوں (Arabesque) میں نظر آتی ہے جو یقینی طور پر اسلام سے متعلق فن کاروں کی صلاحیتوں کا منفرد اظہار ہے ان گل بوٹوں (Arabesque) میں اگر ایک جانب منطق کی جلوہ فشانیاں ہیں تو دوسری جناب ردھم کا تاحیات تسلسل ہے، اس میں اگر ایک جانب اشجار کے موطف (Motif) ہیں تو دوسری جانب ان کے باہمی ملاپ اور تسلسل کی ایک واضح زنجیر ہے اقلیدسی نمونوں میں اگر کوئی ایک مرکز بصری سطح پر نظر آتا ہے تو یہاں ایسی حدود کا تعین نہیں ہے، یہ لامحدود ہے، یہاں کوئی آغاز نہیں ہے بلکہ جہاں آپ کی نظر ٹھہرتی ہے، وہیں اس کا نقطہ آغاز ہے۔ اسی طرح یہاں کوئی انجام نہیں ہے کہ جہاں آپ انگلی رکھتے ہیں وہیں اختتام ہے، یہ لامحدودیت اور تسلسل کی صفت ہمیں اقلیدسی نمونوں میں بھی بکثرت نظر آتی ہے مگر وہاں سیدھی لائن یا دائرہ ہے بکہ یہاں دائرے اور کرّے ہیں یہ دائرے اور کرّے اپنی تشکیل میں ایک خاص سمت میں سفر کرتے ہیں اور یہ سفر صرف باطنی آنکھ سے ہی نظر آتا ہے، ظاہری آنکھ سے تو ان گل بوٹوں (Arabesque) میں صرف دائرے اور کرّے کا اجتماع نظر آتا ہے جو باہم ایک ردھم اور تسلسل سے جڑ کر آگے بڑھتے چلے جاتے ہیں۔

یہ سچ ہے کہ گل بوٹے (Arabesque) آرٹ کا ایسا نمونہ ہیں جو شبیہ نہیں بناتے بلکہ ان میں براہ راست شبیہیں گھل مل جاتی ہیں اور عام ذہنی سطح پر قائم کی جانے والی ترتیب کو توڑ دیتی ہیں، البتہ یہاں ہمیں ایک جیسے مشابہت رکھنے والے موطفوں (Motives) کی جڑی ہوئی کڑیاں دکھائی دیتی ہیں ان نمونوں کی تخلیق کے لیے ذہانت اور مہارت کے جس معیار اور گہرائی کی ضرورت پڑتی ہے، جدید آرٹ کا دلدادہ فن کار اور نقاد دونوں اس کی تہہ تک پہنچنے کی صلاحیت سے یکسر عاری نظر آتے ہیں۔ یہ گل بوٹے (Arabesque) دراصل بنیادی اسلامی فلسفے ''وحدت میں کثرت'' اور ''کثرت میں وحدت'' کے صوفیانہ نظریات کا دوسمتی تصویری اظہار ہیں اس مہارت کے حصول کے لیے برسوں کی محنت لگن، کاملیت کی مشقت اور قوت یکسوئی و مراقبے کی صلاحیت درکار ہوتی ہے یہی وجہ ہے کہ اسلامی آرٹ سے وابستہ لوگ کسی نہ کسی سطح پر صوفی ازم اور تصوف سے جڑے رہے ہیں، زیادہ تر فن کار خود بھی صوفی تھے اور تخلیقی

جمالیات کے اظہار کو ایک الوہی فعل قرار دیتے ہوئے زندگی بھر اس عمل میں مستغرق رہے ان کو نہ صلے کی تمنا تھی اور نہ ہی ستائش کی پرواہ تھی ان کے پیش نظر دنیاوی دولت کا حصول نہیں تھا بلکہ ان کا مطمع نظر وہ روحانی مسرت تھی جو انہیں جمالیات کے تخلیقی اظہار سے حاصل ہوتی تھی۔ اس لیے کہ ان کا کامل یقین تھا کہ وہ ''جمال'' تخلیق کر رہے ہیں اور مزید یہ کہ یہ اللہ کے مظہر کی ہی ایک صورت ہے اور اسی نسبت سے وہ زندگی بھر ''یحب الجمال'' کی عملی تفسیر بنے رہے اور یہی وہ بنیادی نقطہ ہے کہ جس کی بدولت دیکھنے والوں کو اسلامی آرٹ کے ان نمونوں میں ایک غیر مرئی سے کشش کا حصار اپنی گرفت میں لیتا ہے اور یہ بات بھی عملی تجربے کی ہے کہ ایسے اقلیدسی نمونے جو کسی غیر مذہب کے لوگوں نے ہاتھ یا مشین کی مدد سے اگر بنائے ہوں تو وہ دیکھنے والوں کو اپنی طرف تادیر متوجہ رکھنے سے قاصر نظر آتے ہیں، یہ نمونے ایسے مظہر ہیں کہ جیسے ان میں سے روح قبض کر لی گئی ہو۔

اسلامی آرٹ کے ان نمونوں میں اتنی صدیاں گزر جانے کے باوجود جمالیات کی گہرائی اور گیرائی موجود ہے اسلامی آرٹ سے وابستہ مسلمان فنکار تشکیل جمال کے وقت ایک روح ان اقلیدسی نمونوں میں پھونک دیتے ہیں جو کہ تنہائی، مراقبے اور قوت یکسوئی سے جنم لیتی ہے اور اس روح کی وجہ سے ان جمالیاتی مظہروں کو دائمی زندگی مل جاتی ہے، جب تک یہ فن پارے موجود رہتے ہیں، اپنی قدامت اور بوسیدگی کے باوجود ان میں جمالیات دیکھنے والوں کو متوجہ رکھتی ہے، عہد جدید کا آرٹ اس روحانی صفت سے عاری ہونے کے سبب بے برکت اور بے کشش محسوس ہوتا ہے جبکہ اسلامی آرٹ کے صدیوں پرانے نمونوں کو دیکھ کر ہر مذہب سے تعلق رکھنے والے وہ لوگ جنہیں جمال کی تحسین کا ملکہ حاصل ہے، اس بات پر کوئی دوسری رائے نہیں رکھتے کہ ''ایک بار دیکھا ہے اور دوبارہ دیکھنے کی ہوس ہے۔''

مزاحمتی تحریکیں اور ان کے سماج پر اثرات

ڈاکٹر مبارک علی

تاریخ کے ہر دور میں مزاحمتی تحریکیں ابھرتی رہی ہیں۔ ان میں سے کچھ کامیاب ہوئی اور اکثر ناکام، مگر اس کے باوجود لوگوں میں مزاحمت کے جذبات کم نہیں ہوئے۔ اس لئے یہ سوال کیا جا سکتا ہے کہ آخر لوگ کیوں مزاحمت کرتے رہے ہیں، اور ناکامیوں و شکستوں کے باوجود یہ تحریکیں پیدا ہوتی رہی ہیں؟ اس کی ایک وجہ تو انسان کی فطرت ہے کہ وہ ظلم و استحصال کو ایک خاص حد تک برداشت کرتا ہے اور جب اس کے صبر کا پیمانہ لبریز ہو جاتا ہے تو وہ اس نظام، روایت، اور قدروں سے بغاوت کرتا ہے کہ جو اس کی راہ میں حائل ہوتی ہیں۔

مزاحمتی تحریکوں کے مقاصد

مزاحمتی تحریکوں میں ہم کئی مقاصد کارفرما دیکھتے ہیں۔ ان میں سے کچھ تحریکیں ظلم و استحصال کے خاتمہ، انصاف و مساوات اور عام لوگوں کی خوشحالی اور حقوق کے لئے جدوجہد کرتی ہیں۔ یہ سماج کے پورے نظام کو تبدیل کر کے اس کی جگہ ایسا متبادل نظام لانے کی خواہشمند ہوتی ہیں کہ جس میں طبقاتی فرق یا تو کم ہو جائیں یا ختم ہو جائیں اور عام آدمی کو اس کے حقوق مل سکیں۔ کچھ مزاحمتی تحریکیں اشرافیہ کے خلاف ہوتی ہیں۔ اور اس کی جگہ بورژوا یا متوسط طبقے کی حکمرانی کے لئے جدوجہد کرتی ہیں۔ ان کے منشور میں عام لوگوں کے لئے زیادہ جگہ نہیں ہوتی ہے۔ وہ ایک استحصالی نظام کو ختم کر کے اس کی جگہ دوسرا استحصالی نظام لانا چاہتے ہیں۔ کچھ مزاحمتی تحریکیں فرد اور اس کے ذاتی مفادات تک محدود رہتی ہیں۔

ان ہی میں سے چند ایسی مزاحمتی تحریکیں بھی رہی ہیں کہ جو ماضی کے گمشدہ سنہری دور کو واپس لانا چاہتی تھیں، اور جو کسی مہدی یا نجات دہندہ کی آمد پر تحریک کا آغاز کر کے جدوجہد کرتی تھیں کہ ایک مثالی معاشرہ کا قیام عمل میں لایا جائے۔

لہٰذا مزاحمتی تحریکوں میں ہمیں کئی مقاصد پنہاں نظر آتے ہیں۔ مگر ایک چیز جو ان سب میں مشترک رہی ہے وہ یہ کہ سماج کو تبدیل کیا جائے اور فرسودہ نظام کی جگہ ایک نئے اور توانا نظام کو نافذ کیا جائے۔

مزاحمتی تحریکیں اور ان کی اقسام

مزاحمتی تحریکیں دو قسم کی ہوتی ہیں: ایک وہ جو مسلح جدوجہد اور تشدد کے ذریعہ اپنے مقاصد کو حاصل کرنا چاہتی ہیں۔ دوسری وہ جو جمہوری اور دستوری طریقے سے اپنے مطالبات تسلیم کرانے کی کوشش کرتی ہیں۔

مسلح مزاحمت اس وقت ہوتی ہے جب گفت وشنید کے تمام دروازوں کو بند کر دیا جائے اور ریاست کا جبر اس قدر بڑھ جائے کہ مسلح جدوجہد کے علاوہ اور کوئی دوسرا راستہ باقی نہ رہے۔ یہ صورتحال بادشاہت، اور آمرانہ دورِ حکومت میں ہوتی ہے۔ کیونکہ اس میں تمام اختیارات سمٹ کر فردِ واحد کے پاس آ جاتے ہیں جو کسی تنقید اور مخالفت کو برداشت کرنے پر تیار نہیں ہوتا ہے۔ اس لئے مطالبات کو تسلیم کروانے یا حکومت کو تبدیل کرنے کے لئے مفادات اور مسلح جدوجہد کے علاوہ اور کوئی دوسری صورت باقی نہیں رہتی ہے۔ یہی صورتحال اس وقت پیش آتی ہے جب کسی ملک پر حملہ کر کے کوئی طاقت قابض ہو جائے، لہٰذا اس قبضہ کے خلاف مسلح مزاحمتی تحریک اٹھتی ہے۔ جو حملہ آوروں اور قابض طاقتوں کو مجبور کرتی ہے کہ وہ ملک چھوڑ کر چلے جائیں۔ قابض طاقتوں کے خلاف اس قسم کی مزاحمتی تحریکیں تاریخ کے ہر دور میں رہی ہیں۔

بادشاہت کے زمانہ میں مزاحمتی تحریکوں کو بغاوت سے موسوم کیا جاتا تھا۔ بادشاہ باغیوں کو اپنا مجرم سمجھتا تھا اور یہ لوگ سخت سزاؤں کے مستحق سمجھے جاتے تھے۔ انہیں سبق آموز سزائیں دی جاتی تھیں، ان کے جسم کے اعضاء کاٹے جاتے تھے۔ زندہ آگ میں جلایا جاتا تھا۔ ہاتھی کے پیروں تلے کچلہ جاتا تھا، اور سرِ عام پھانسی دی جاتی تھی تا کہ لوگ ان سے عبرت حاصل کریں اور بغاوت کی جرأت نہ کریں۔ لیکن ان سخت سزاؤں کے باوجود لوگ ظلم اور جبر کے خلاف برابر

مزاحمت کرتے رہے اور خاموش ہو کر نہیں بیٹھے۔

مزاحمتی تحریکوں میں اس وقت تبدیلی آئی کہ جب جمہوری ادارے اور روایات کو فروغ ہوا۔ دستور اور قانون میں اس کی گنجائش پیدا ہوئی کہ لوگ اپنے حقوق کے لئے پُرامن مزاحمت کر سکیں۔ لہٰذا اب مطالبات کو تسلیم کروانے کے لئے مظاہرے، ایجی ٹیشن، جلسے وجلوس اور تحریر و تقریر کے ذریعہ اہل اقتدار پر دباؤ ڈالا جانے لگا۔ اگر ریاست پُرامن طریقوں اور ذرائع سے لوگوں کے مطالبات تسلیم نہیں کرتی تو اس صورت میں پُرامن تحریکیں بھی تشدد کا راستہ اختیار کر لیتی تھیں۔

مزاحمت کرنے والے

جن طبقات سے مزاحمتی تحریکوں میں بڑھ چڑھ کر حصہ لیا ان میں خاص طور سے کسان شامل ہیں۔ انہوں نے حکمرانوں اور جاگیرداروں کے خلاف مسلسل مزاحمت کی کیونکہ یہ ان کے ستائے ہوئے تھے جو ان سے ان کی پیداوار بھی ہتھیا لیتے تھے اور ان پر بھاری ٹیکس اور جرمانے بھی عائد کرتے تھے۔ اگرچہ ان کے ہتھیار بمقابلہ اپنے مخالفین کے کم تر ہوتے تھے۔ مگر اس کے باوجود وہ تربیت یافتہ اور مسلح افواج سے مقابلہ کرتے تھے۔

دوسرا طبقہ غلاموں کا تھا۔ اگرچہ یہ بے انتہا مجبور اور بے بس ہوا کرتے تھے، مگر ایک وقت وہ آتا تھا کہ اپنے آقاؤں کے خلاف اٹھ کھڑے ہوتے تھے۔ غلاموں کی بغاوتوں نے بڑی بڑی سلطنتوں کو ہلا کر رکھ دیا تھا۔ مزدوروں کی مزاحمتی تحریکیں خاص طور سے صنعتی انقلاب کے بعد ابھریں کہ جب فیکٹریوں اور کارخانوں میں کام کرنے والے متحد ہوئے اور اپنے حالات کی بہتری کے لئے آواز اٹھائی۔

ان کے علاوہ دستکار، ہنرمند، اور شہر کے غریب لوگ بھی فوقتاً فوقتاً حکمرانوں کے خلاف تحریکیں چلاتے رہے ہیں۔ جب بھی کھانے و پینے کی اشیاء مہنگی ہوئیں اور امن و امان کی صورت بگڑی تو اس صورت میں یہ مزاحمتی تحریکیں اچانک اٹھ کھڑی ہوتی تھیں اور گلی کوچوں اور شاہراہوں پر لوگ جمع ہو کر احتجاج کرتے تھے۔

تاریخ ہمیں یہ بھی بتاتی ہے کہ جب بھی مزاحمتی تحریکیں شروع ہوئیں تو ان کے راہنماؤں کو اس کا پورا اندازہ تھا کہ ان کے مخالف ان سے زیادہ طاقتور اور منظّم ہیں۔ ان کے پاس ان کے مقابلہ میں زیادہ اسلحہ ہے لیکن اس کے باوجود وہ مزاحمت پر تیار رہتے تھے۔ ان کے پاس

مقصد کے حصول کا جذبہ تھا جو انہیں ہر قربانی کے لئے تیار رکھتا تھا۔ انہیں اس بات کا بھی احساس رہتا تھا کہ وہ ریاست اور اس کے اداروں سے جنگ ہار جائیں گے۔ لیکن اس کے باوجود وہ مزاحمتی تحریکوں کے ذریعہ ظلم و ناانصافی کو لوگوں کے سامنے لاتے تھے اور ان میں تبدیلی کی خواہش کو پیدا کرتے تھے۔ اس طرح ان کی شکست میں ان کی فتح ہوتی تھی۔

ان تمام مزاحمتی تحریکوں کی ایک خاص بات رہی کہ مزاحمت کرنے والے کسی خاص مقصد کے لئے جب آواز اٹھاتے تھے تو ان میں اتحاد و یگانگت کے جذبات پیدا ہو جاتے تھے۔ یہی تحریک کا سب سے موثر ہتھیار تھا جو انہیں مزاحمت پر آمادہ کرتا تھا اور وہ مقصد کے حصول کے لئے جان دینے پر تیار ہو جاتے تھے۔

تاریخ اور مزاحمتی تحریکیں

تاریخ کی ستم ظریفی ہے کہ روایتی مورخوں سے ان مزاحمتی تحریکوں کے بارے میں جو کچھ لکھا ہے وہ منفی ہے۔ وہ ان تحریکوں کو ملک و قوم کی دشمن قرار دیتے ہیں جو سماج کے استحکام کو کمزور کرتی ہیں انتشار اور بے چینی کا باعث بنتی ہیں۔ تاریخ کے اس پروپیگنڈے کی وجہ سے مزاحمتی تحریکوں کے مقاصد اور ان کے سماج پر اثرات لوگوں کی نظروں سے اوجھل ہو گئے اور یہ تحریکیں تاریخ کے اندھیروں میں گم ہو گئیں۔

موجودہ دور میں مورخوں کی ایک جماعت کوشش کر رہی ہے کہ تاریخ کو روایتی مورخوں کے چنگل سے نکال کر اس کی ازسرِ نو تشکیل کریں۔ اس سلسلہ میں مزاحمتی تحریکیں ان کا اہم موضوع ہیں۔ وہ ان تحریکوں کی تاریخ کو ماضی سے نکال کر نئے سرے سے ان کا جائزہ لے رہے ہیں۔ ان تحریکوں کے راہنماؤں کی شخصیتوں کو منظرِ عام پر لا رہے ہیں کہ جنہوں نے تحریکوں کی راہنمائی کرتے ہوئے جانیں دیں۔ اور اپنے خون سے انہیں زندہ رکھا۔

وہ ان تحریکوں کے سماج پر اثرات کا بھی جائزہ لے رہے ہیں جس سے اندازہ ہوتا ہے کہ انہوں نے کبھی انقلابی اور کبھی خاموشی سے معاشرہ پر اثرات ڈالے اور تبدیلی کے راہیں ہموار کیں۔

انگلستان کی مزاحمتی تحریکیں

اب تاریخ میں مزاحمتی تحریکوں کا کافی ریکارڈ موجود ہے جس سے پتہ چلتا ہے کہ دنیا کے ہر ملک میں یہ تحریکیں مختلف مقاصد کے لئے اٹھتی رہی ہیں۔ اس سے ایک بات کا اندازہ اور ہوتا

ہے کہ اگرچہ ان تحریکوں کو اہلِ اقتدار نے سختی سے کچل دیا۔ مگر اس کے باوجود ان کی آواز دبی نہیں بلکہ کسی نہ کسی شکل میں بار بار بلند ہوتی رہی۔ اور سماج کی اجتماعی یادداشت میں ان کی یادیں باقی رہ گئیں۔

مثلاً انگلستان میں سترھویں صدی میں دو اہم تحریکیں اٹھیں ان میں سے ایک ڈگرز (Diggers) اور دوسری لیولرز (Levellers) تھی۔ ان دونوں تحریکوں نے جن انقلابی مطالبات پر زور دیا ان میں کسانوں کو ان زمینوں کے مالکانہ حقوق دینے تھے کہ جو کوئی کاشت نہیں کرتا تھا بیکار پڑی تھیں اور کسی کے استعمال میں نہیں تھی۔ دوسرے یہ محض جائیداد کے خاتمہ کی بات کر رہے تھے جس کی وجہ سے امراء کو مراعات ملتی تھیں اور وہ ذرائع پر قابض ہو کر خود کو دوسروں سے ممتاز کرتے تھے۔ یہ اس کے حامی تھے کہ طبقاتی فرق کو ختم کر کے سماج میں مساوات کو قائم کیا جائے۔ چونکہ انگلستان میں انتخابات کا سلسلہ شروع ہو چکا تھا۔ اس لئے ان کا مطالبہ تھا کہ ہر فرد کو ووٹ کا حق دیا جائے۔ کیونکہ اس وقت ووٹ کا حق اقلیت کو تھا جو مراعات یافتہ تھی۔ عام لوگ اس حق سے محروم تھے۔ انہوں نے دارالامراء کے خاتمہ کا بھی مطالبہ کیا۔ کیونکہ یہ ایک طبقہ کو نمائندگی دیتا تھا اور طبقاتی تقسیم کو اجاگر کرتا تھا۔ یہ تحریکیں چرچ اور اس کے عہدے داروں کے بھی خلاف تھیں کیونکہ یہ حکمران طبقوں اور قائم شدہ روایات کی حمایت کرتے تھے۔

چونکہ ان تحریکوں کے مقاصد انقلابی تھے۔ اس لئے ریاست اور حکمران طبقوں نے انہیں سختی کے ساتھ کچل کر رکھ دیا۔ مگر انہوں نے جن حقوق کی آواز اٹھائی تھی۔ وہ مطالبات ختم نہیں ہوئے اور آنے والی مزاحمتی تحریکیں بار بار انہیں دہراتی رہیں۔ یہاں تک کہ 19 صدی میں ان میں اکثر مطالبات کو تسلیم کر لیا گیا۔

صنعتی انقلاب کے بعد انگلستان میں ایک اور مزاحمتی تحریک اٹھی جو لوڈائڈس (Luddites) کہلاتے تھے۔ اس میں مزدور شامل تھے جو نئی ایجاد شدہ مشینوں کو اپنا دشمن سمجھتے تھے کہ جنھوں نے ان کا روزگار چھین لیا تھا۔ اس لئے انہوں نے فیکٹریوں اور کارخانوں میں مشینوں کو توڑنا شروع کر دیا تا کہ اس طرح وہ اپنے دشمن سے نجات پا سکیں۔ اس تحریک کو بھی سختی سے دبا دیا گیا۔ مگر صنعتی عہد جیسے جیسے آگے بڑھتا گیا اس طرح سے مزدور طبقہ باشعور ہوتا چلا

گیا۔ انہوں نے جن مزاحمتی تحریکوں کی ابتدا کی وہ آج بھی جاری ہیں۔

کولونیل دور کی مزاحمتی تحریکیں

یوں تو مزاحمتی تحریکیں عہدِ وسطیٰ کے ہندوستان میں بھی تھیں۔ مگر انگریزی اقتدار کے بعد ہندوستان میں جو سیاسی، معاشی اور سماجی تبدیلیاں آئیں ان کی وجہ سے کسانوں، سنیاسیوں اور ادی داسیوں کی کئی تحریکیں اٹھیں۔ کسانوں کی تحریکوں کے پس منظر میں انگریزوں کا نیا ریونیو سسٹم تھا۔ جس میں کسانوں پر اس قدر مالی بوجھ پڑا کہ انہوں نے اس کے خلاف بار بار بغاوتیں کیں۔ بنگال میں جب 1765ء سے 1793ء کے درمیان حکومت نے نئے نئے زرعی ٹیکس لگائے تو اس کے نتیجہ میں بنگال اور بہار میں کسانوں اور سنیاسیوں نے مل کر بغاوت کی۔ وارن ہیسٹنگز گورنر جنرل نے ان بغاوتوں کو سختی سے کچل دیا۔

1806ء سے 1824ء کے دوران مدارس کے پاس ویلور اور کلکتہ کے قریب بیرک پور میں فوجی بغاوتیں ہوئیں۔

1877, 1857, 1854, 1831,1820,1817,1811,1807 اور 1899ء ہندوستان کے مختلف علاقوں میں ادی داسیوں نے مزاحمتی تحریکیں شروع کیں۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ ادی داسی جنگلوں میں رہتے تھے جہاں وہ درختوں اور جڑی بوٹیوں کے استعمال میں صدیوں سے آزاد تھے۔ ان کے ہاں نجی جائیداد کا تصور نہیں تھا۔ مشترکہ کھیتی باڑی کرتے تھے اور جنگلات کی پیداوار سے دست کاری کی کئی طرح کی خوبصورت چیزیں بناتے تھے۔ اب تک کسی حکمران نے ان سے نہ تو ریونیو وصول کیا تھا اور نہ ہی ان پر ٹیکس لگایا تھا۔ جب انگریز حکومت نے جنگلات اور اس کی زمینوں کو نجی ملکیت قرار دے دیا تو اب ان پر ریونیو کا اطلاق بھی ہونے لگا اور کئی طرح کے ٹیکس بھی ان پر لگائے جانے لگے۔ 1830ء میں ایک قانون کے ذریعے جنگلات کی لکڑی حکومت کی ملکیت ہوگئی۔ لہٰذا اس نئے بندوبست نے جو مسائل پیدا کئے اس کے نتیجہ میں انہوں نے مزاحمت کی، جسے حکومت، ساہوکار اور جاگیرداروں نے مل کر ہمیشہ دبا دیا۔

ادی داسیوں کے علاوہ 1830, 1837, 1843, 1847 اور 1859 میں بنگال میں نیل کاشت کرنے والے کسانوں نے مزاحمتی تحریکیں چلائیں۔ بنگال میں قبضہ کے بعد انگریزی حکومت نے افیم، پٹ سن اور نیل کی کاشت کو فروغ دیا۔ کسانوں کو قانوناً پابند کیا گیا کہ

وہ اپنی ساری فصل مل کے مالکان کو دے دیا کریں۔ افیم کی تجارت پر حکومت کی اجارہ داری تھی۔ نیل کاشت کرنے والے کسان، کوئی اور فصل پیدا نہیں کر سکتے تھے۔ یہ کاشت کار مختلف ٹیکسوں اور زمینداروں اور مل مالکان کے جبر کے ہاتھوں انتہائی غربت اور مفلسی کا شکار رہتے تھے۔ اس ظلم کے خلاف انہوں نے مسلسل آواز اٹھائی۔ مگر حکومت کی طاقت کے آگے ان کی تحریکیں ناکام ہوئیں۔ اگرچہ یہ تحریکیں کچل دی گئیں مگر انہوں نے کسانوں میں طبقاتی شعور کو پیدا کیا، جس کا اندازہ 1830ء میں اس اعلان سے ہوتا ہے کہ خدا نے یہ زمین سب کے لئے بنائی، اس کا کرایہ وصول کرنا اس کے اصول کے خلاف ہے۔

کولونیل دور کی اہم مزاحمتی تحریکوں میں موپلاؤں کی تحریکیں بہت اہم ہیں۔ موپلا مالا بار کے مسلمان تھے کہ مقامی آبادی کا 32 فیصد ہے۔ ان کی مادری زبان زمین ملیالم تھی اور پیشہ کے اعتبار سے یہ کاشت کار تھے۔ ان کے علاقے پر حیدر علی اور ٹیپو سلطان کا قبضہ رہا تھا۔ جس دوران ان کی معاشی حالت بہتر ہوئی تھی اور انہوں نے خود کو ہندو زمینداروں کے استحصال سے آزاد کرایا۔ ٹیپو سلطان کے دور حکومت میں یہ زمیندار اپنی زمینیں چھوڑ کر دوسرے علاقوں میں چلے گئے۔ 1799ء میں ٹیپو کی شکست کے بعد یہ ہندو زمیندار سے واپس آ گئے۔ ایسٹ انڈیا کمپنی کی حکومت نے ان کی مدد کی اور ان کی چھوڑی ہوئی زمینوں پر قبضہ کرایا۔ اس کے خلاف موپلا کسانوں نے 1800ء اور 1802ء میں بغاوت کی۔ لہٰذا ان کی مزاحمت کمپنی کی حکومت اور ہندو زمینداروں کے خلاف تھی۔ کمپنی کی حکومت نے موپلاؤں کو بدترین قوم کہا، اس کے بعد ان کے لئے ''انتہا پسندوں'' کی اصطلاح استعمال ہونے لگی۔

موپلاؤں نے حکومت کے جبر اور زمینداروں کے خلاف بار بار مزاحمتی تحریکیں چلائیں۔ ان میں 1836ء اور 1869ء کی تحریکیں مشہور ہیں۔ لیکن ان میں سب سے اہم تحریکیں 1921ء اور 1922ء کی تھیں۔ یہ وہ وقت تھا کہ جب ہندوستان میں خلافت اور عدم تعاون کی تحریکیں جاری تھیں۔ یہ مزاحمتی تحریکیں اس قدر طاقتور تھیں کہ برطانوی حکومت اس قدر ہل کر رہ گئی تھی۔

مزاحمتی تحریکیں اور طبقات

اگر مزاحمتی تحریکوں کا تعلق خاص طبقات سے ہوتا ہے تو ان کی خواہش ہوتی ہے کہ ان کے طبقاتی مفادات پورے ہونے کے بعد تحریک کو ختم کر دیا جائے۔ اس کی مثال مارٹن لوتھر کی

پروٹسٹنٹ تحریک تھی جس کی حمایت جرمن ریاستوں کے حکمرانوں نے کی جس کی وجہ سے یہ پوپ اور کیتھولک چرچ کا مقابلہ کر سکی۔ لیکن جب جرمنی کے کسانوں نے اپنے حقوق کے لئے بغاوت کی تو لوتھر نے اس کی سخت مخالفت کی اور جرمنی کے حکمرانوں کو مشورہ دیا کہ اس تحریک کو اس قدر سختی سے کچلا جائے کہ ان کا نام ونشان بھی باقی نہ رہے۔

وہی کچھ فرانس کے 1879ء کے انقلاب میں ہوا۔ جب بورژوا طبقے کے مفادات پورے ہو گئے تو انقلابی حکومت نے کسانوں اور عوام کی مزاحمتی تحریکوں کو سختی سے کچل دیا۔

حکمران طبقے نہیں چاہتے کہ ایک تحریک کی کامیابی دوسری مزاحمتی تحریکوں کو جنم دے۔ اس لئے ان کی کوشش ہوتی ہے کہ یہ سلسلہ ایک کے بعد ختم ہو جائے۔ اس لئے اگر تحریک بورژوا طبقہ کے ہاتھوں میں ہوتی ہے تو ان کی کوشش ہوتی ہے کہ وہ اس میں عوام کی شمولیت کی اجازت تو دیں مگر راہنمائی ان ہی کے پاس رہے۔ تاکہ وہ جس طرح سے چاہیں تحریک کا رخ موڑ دیں۔

مزاحمتی تحریکیں اور نظریات

مزاحمتی تحریکوں کی بنیاد کسی نظریہ اور فکر پر ہوتی ہے۔ ان کے پیش نظر کوئی منصوبہ ہوتا ہے کہ جس کی تکمیل ان کا مقصد ہوتا ہے۔ اگر تحریک سامراجی طاقت کے خلاف ہوتی ہے تو اس کا مقصد ملک کی آزادی ہوتا ہے۔ اگر ریاست اور حکومت کے خلاف ہو تو اس کی پالیسیوں کو تبدیل کرنا، اور ان کی جگہ کوئی اور متبادل نظام قائم کرنا ہوتا ہے۔ لیکن اگر مزاحمتی تحریک کسی ایسے ایشو پر اپنی بنیاد رکھے کہ جو سماج کو ترقی کے بجائے اور پس ماندہ کر دے تو اس صورت میں اس کے نتائج منفی ہوتے ہیں۔ مثلاً برصغیر ہندوستان میں خلافت تحریک اور اس کے ساتھ ہجرت تحریک، دونوں مزاحمتی تحریکیں تھیں، مگر ان تحریکوں کے راہنماؤں نے یہ نہیں سوچا کہ خلافت ایک فرسودہ نظام جو کہ ختم ہو رہا تھا۔ اس کے احیاء کے لئے جدوجہد کرنا توانائی کو ضائع کرنا تھا۔ اس طرح سے ہندوستان کو دارعرب قرار دے کر یہاں سے ہجرت کرنا ایک افسوس ناک عمل تھا جس کا نقصان ہندوستان کے مسلمانوں کو اٹھانا پڑا، اور ان دونوں تحریکوں نے ان میں سیاسی شعور و آگہی پیدا نہیں کی بلکہ انہیں گمراہ کیا۔

اس لئے اگر مزاحمتی تحریک کا بہاؤ پس ماندہ خیالات و افکار پر ہوتی ہے تو اس کے نتائج بھی اس صورت میں ظاہر ہوتے ہیں۔ اس سلسلہ میں موجودہ دور میں طالبان کی تحریک کی مثال

دی جا سکتی ہے۔ جو ایک طرف تو غیر ملکی سامراج سے مزاحمت کر رہے ہیں۔ مگر دوسری طرف ان کا مقصد ایسے شرعی نظام کا ہے کہ جو ان کے پس ماندہ ذہن کی پیداوار ہے۔ ان کی مزاحمت نہ صرف جدیدیت ہے بلکہ جمہوریت، حقوق انسانی اور رواداری کے خلاف بھی ہے۔

سماج پر اثرات

مزاحمتی تحریکیں کامیاب ہوں یا ناکام۔ ان کے سماج پر گہرے اثرات ہوتے ہیں۔ اول یہ سماج کے جمود کو توڑ کر مایوسی کا خاتمہ کرتی ہیں۔ ایک ایسے وقت میں کہ جب لوگ تبدیلی سے ناامید ہو جاتے ہیں، ایسے ماحول میں یہ اس احساس کو دور کرتی ہیں۔، حالات کبھی تبدیل نہیں ہوں گے۔ یا ظلم و انصافی کی جڑیں اسی طرح سے سماج کے نظام میں پیوست رہیں گی۔ مزاحمتی تحریکیں لوگوں میں حوصلہ، جذبہ، اور جوش پیدا کرتی ہیں۔

ان کا دوسرا اثر یہ ہوتا ہے کہ وہ مسائل کہ جن کے بارے میں لوگوں کی معلومات یا تو کم ہوتی ہیں۔ یا بالکل نہیں ہوتی ہیں تحریک کے ذریعہ وہ مسائل سامنے آتے ہیں۔ لوگ ان کی اہمیت سے واقف ہوتے ہیں۔ ان میں مسائل کے حل کا شعور آتا ہے۔ اس طرح تحریک عوام میں ایک نئی طاقت اور توانائی پیدا کرتی ہے جو اس ریاست کے جبر اور استحصال کے خلاف جدوجہد پر تیار کرتا ہے۔

ہر مزاحمتی تحریک کسی نظریہ اور فلسفہ کی بنیاد پر ابھرتی ہے۔ جیسے جیسے تحریک آگے بڑھتی ہے وقت کے ساتھ اور تجربہ کی روشنی میں اس کے خیالات و افکار میں اضافہ ہوتا رہتا ہے۔ اگر تحریک ناکام ہو جاتی ہے تو اس کی ناکامی پر غور و فکر کیا جاتا ہے۔ اس لئے بعض اوقات ناکامی کے نتیجہ میں ایک اور توانا تحریک جنم لیتی ہے۔ اس کی مثال ہمارے سامنے زار روس کی ہے کہ جہاں مزاحمتی تحریکوں کو بار بار سختی سے کچلا گیا، مگر ایک کے بعد ایک اور تحریک جنم لیتی رہی جو بالآخر روس کے انقلاب پر ختم ہوئی۔

لیکن اس کا دارومدار سماج کے رویوں اور دانشوروں کے تازہ افکار و خیالات اور داناؤں کی ثابت قدمی پر ہوتا ہے۔ جو تحریکوں کو ناکامیوں کے باوجود دید و حوصلہ کے ساتھ آگے بڑھاتے رہتے ہیں۔

ایران میں بھی شاہ کے خلاف کئی مزاحمتی تحریکیں تھیں جو برابر اٹھتی رہیں، مگر وہاں تبدیلی

نے، سماج کو آگے بڑھانے کے بجائے اور پس ماندہ بنا دیا۔ اور اس میں مذہبی انتہا پسندی کی جڑوں کو گہرا کر دیا۔

مزاحمتی تحریکوں کے نتیجہ میں ایشیا و افریقہ سے کولونیل ازم کا خاتمہ ہوا۔ ملک آزاد ہوئے، آزادی کے بعد ان ملکوں میں کہ جہاں آمرانہ حکومتیں قائم ہو گئیں وہاں ایک بار پھر مزاحمتی تحریکوں کا آغاز ا ہوا جنہیں آزاد ملکوں کے اہل اقتدار نے سختی سے کچلا۔ مگر اس کے باوجود یہ تحریکیں بار بار ابھرتی ہیں، اور عوام کی آزادی اور حقوق کی آواز بلند کرتی ہیں۔ ہمارے سامنے برما کی مثال ہے، کہ یہاں فوجی حکومت جمہوری اور آزادی کے جذبہ کو ختم نہیں کر سکی۔

ایک ملکی کی مزاحمتی تحریک، دوسرے ملکوں کے لوگوں میں ں نہ صرف آگہی دستور پیدا کرتی ہیں، بلکہ ان میں جذبہ و جوش پیدا کرتی ہیں کہ وہ اپنے ملکوں میں آزادی کی جدوجہد کو شروع کریں۔ آج کے دور میں یہ تحریکیں چاہے لاطینی امریکہ ملکوں میں ہوں یا ایشیا و افریقہ میں، یہ کچلے ہوئے اور پسے ہوئے عوام کو ایک نئی توانائی اور طاقت دیتی ہیں۔

ماضی کی مزاحمتی تحریکیں تاریخ میں زندہ رہتی ہیں۔ اور آنے والی نسلوں کے لئے ماڈل بن جاتی ہیں، وہ انہیں تاریخ کے صفحات سے نکال کر حال میں لے آتی ہیں، اور ان کی روشنی میں جدوجہد کو آگے بڑھاتی ہیں۔ وہ راہنما کے جنہوں نے تحریکوں میں جانیں دیں وہ ایک بار پھر بطور ہیرو سامنے آتے ہیں۔

اسپارٹا کی جس نے رومی امپائر کے خلاف غلاموں کی بغاوت کی راہنمائی کی۔ وہ 1960ء اور 1970ء کی دہائیوں میں یورپ کی مزاحمتی تحریکوں کا ہیرو بن گیا۔ اور ان کے نام سے قائم تنظیم نے سماج میں انقلابی خیالات کا پرچار کیا۔ چی گویرا، انقلاب کی علامت کے طور پر ابھرا۔ اور آج بھی اس کا نام لوگوں میں جذبہ و جوش اور انقلاب کی لگن پیدا کرتا ہے۔ بھگت سنگھ، ایک دہشت گرد کے بجائے کولونیل تاریخ سے باہر آیا۔ اور برصغیر کے لوگوں کے لئے باعث فخر ہو گیا۔

یہ راہنما اپنی تحریکوں کو، اپنے دور اور وقت میں تو کامیاب نہیں کر سکے، مگر آج وہ دنیا بھر میں ہزار ہا لوگوں کے لے انقلاب اور تبدیلی کی علامت ہیں۔

مزاحمتی تحریکوں کی سب سے بڑی کامیابی یہی ہے کہ وہ لوگوں کو مایوس نہیں ہونے دیتے ہیں۔ بلکہ ان میں امید اور تبدیلی کی خواہش کو زندہ رکھتی ہیں۔

عصبیت اور پنجاب کی بلدیاتی سیاست

(1882ء تا 2005ء)

ظہور احمد چوہدری

معروف مسلم مورخ اور ماہرِ عمرانیات، علامہ عبدالرحمان ابنِ خلدون، اپنی معرکتہ الآ راء تصنیف ''مقدمہ'' میں رقم طراز ہیں کہ خونی رشتے والے طاقتور خاندان پر غیر خاندان کا شخص حکمرانی نہیں کرسکتا اور حکومت کا مدار ''قوتِ عصبیت'' پر ہے، اس لیے کہ ریاست غلبے کی رہین منت ہے اور غلبہ، عصبیت کا محتاج ہے چنانچہ ایک حکمران کا دیگر عصبیتوں کے مقابلے میں طاقتور ہونا، لازمی امر ہے کیونکہ جب تمام لوگوں کو حکمران خاندان کی عصبیت اور طاقت سب سے زیادہ معلوم ہوگی تو وہ سب حکمران کے مطیع ومنقاد ہوجائیں گے (1) وہ آگے چل کر لکھتے ہیں کہ قبائل کے اکثر چودھری اور رئیس، کسی خاص قبیلے کی مخصوص فضیلت یا شجاعت یا جود وکرم یا پھر شہرت کی وجہ سے اس کی طرف منسوب ہونا پسند کرتے ہیں یا خود کو اس سے منسوب کرتے ہیں اور دعویٰ کرتے ہیں کہ ہم فلاں قبیلے کی فلاں شاخ سے ہیں۔ انہیں یہ شعور نہیں ہوتا کہ ہم ایسے فعل سے اپنی شرافت کے ماتھے پر کلنک کا ٹیکہ لگا رہے ہیں اور اپنی ریاست کو داغ دار کر رہے ہیں۔(2)

قبائل اور خاندانوں کی یہ عصبیت، برصغیر پاک و ہند میں خاندانوں، خانوادوں اور برادریوں کی عصبیت کی صورت میں جانی پہچانی ہے کیونکہ شروع سے ہی ہندوستانی اقوام میں ذات برادری کا تصور بہت مضبوط تھا۔ ایچ ایچ رائزلے لکھتا ہے کہ ذات ایسا سیمنٹ ہے جو

ہندوستانی معاشرے کے انبوہِ کثیر کو پکڑے ہوئے ہے۔ اگر اس کی یہ اتصالی قوت نہ ہو تو یا اس کے لازمی تصورات ڈھیلے پڑ جائیں گے اور یہ تبدیلی، انقلاب سے کم نہ ہوگی یا یوں کہا جا سکتا ہے کہ یہ تبدیلی، کششِ ثقل (تجاذبی قوت) اور سالماتی طاقت جیسی بنیادی طاقتوں کی تبدیلی کی مماثل ہوگی یعنی نظم و ضبط کا خاتمہ ہوگا اور انتشار پھیل جائے گا (3) وہ مزید کہتا ہے کہ ذات کی بنیاد طبعی ہوتی ہے اور ہندوستانی لوگوں کے اجسام پر یہ نسل کی طرح گویا مرقوم ہوتی ہے جسے علیحدہ نہیں کیا جا سکتا۔ (4)

برصغیر پاک و ہند کے اس خطے میں، پنجاب کے باسی، دیگر قومیتوں کے مقابلے میں زیادہ محنتی اور متحرک ہیں اور ان کی زمینوں کی زرخیزی اور کثیر پیداوار نے ان میں آزادی اور کامیابی کا احساس پیدا کیا ہے۔ پنجابیوں کا معاشرتی ڈھانچہ بھی زراعت سے تشکیل پاتا ہے اور یہ صوبہ، دیگر صوبوں سے کہیں زیادہ، ذات پات سے متاثر ہے۔ اسی لیے یہاں راجپوت، جاٹ اور ارائیں کی تقسیم، علاقائیت یعنی پنجابی، پٹھان اور سندھی کے فرق سے کہیں زیادہ ہے (5) یہی وجہ ہے کہ پنجاب کا ہر دیہاتی کسی نہ کسی برادری یا ذات سے لازمی طور پر تعلق رکھتا ہے اور یہ اس کی شناخت کا سب سے بڑا ذریعہ ہے۔ یہاں پر بڑی ذات (Caste) ذیلی ذات (Sub Caste) اور برادری، ہم معنی الفاظ ہیں (6) ''برادری'' کا لفظ چھوٹے معنوں میں جبکہ ''ذات'' وسیع معنوں میں استعمال ہوتی ہے کیونکہ ذات کے اندر کئی برادریاں شامل ہوتی ہیں۔ جیسے سیدوں میں بخاری، علوی اور مشہدی وغیرہ۔ گویا ''برادری'' کے لوگ ایسے رشتے دار ہوتے ہیں جو مختلف مواقع پر مختلف اوقات میں جمع ہوتے ہیں۔ ایک دوسرے کو جانتے پہچانتے ہیں اور آپس میں تحائف اور ''نیوندرا'' کا تبادلہ کرتے ہیں (7)

برادری نظام، مخصوص روایات کا علمبردار ہوتا ہے جو کہ مختلف برادریوں میں مختلف ہوتی ہیں تاہم سارے پنجاب میں یہ تقریباً ایک جیسی ہیں۔ عزت اور تذلیل کے معاملے میں ایک فرد کی تذلیل، گویا ساری برادری کا مسئلہ بن جاتی ہے۔ (8) برادری اپنے اراکین کے لیے اکثر اوقات، بینک، ڈاکٹر اور پولیس فورس کے طور پر مددگار بن جاتی ہے۔ قریبی شادیوں (Endogamy) کی بنا پر اکثر افراد پھوپھی یا خالہ زادوں سے بیاہے جاتے ہیں۔ ایسی قرابت داری، شرحِ طلاق میں کمی اور برادری میں اتحاد و یک جہتی پیدا کرنے کا باعث بنتی

ہے۔مرگ کی صورت میں، برادری مالی امداد کر کے پسماندگان کو جینے کا حوصلہ دیتی ہے۔کوئی بڑا عہدے دار یا افسر بھی ارکانِ برادری کو ملازمت دلواتا ہے اور اقربا پروری کرتا ہے۔اس عمل کو بڑا اخلاقی فریضہ گردانا جاتا ہے۔(9)

پنجاب کے برادری نظام کی بنیادی اکائی (Unit) ''گاؤں'' ہے جہاں باہمی تعلقات میں ذات برادری، بنیادی کردار ادا کرتی ہے جبکہ معاشی ڈھانچے میں ''باہمی ذاتی تعلقات'' اور ''حکومتی وانتظامی ڈھانچہ'' بھی دیگر اہم سماجی اور سیاسی تعامل ہیں۔(10)

تاریخی تناظر

متحدہ پنجاب میں مسلم آبادی کا تناسب نصف سے زائد تھا۔مغربی پنجاب میں وہ قطعی اکثریت میں تھے جبکہ مشرقی پنجاب میں ہندوؤں اور سکھوں کو واضح برتری حاصل تھی۔ان تینوں اقوام کے درمیان فرقہ وارانہ تشدد کی تاریخ خاصی طویل ہے جس کے خاتمے کے لیے انگریزوں نے برادری اور قبیلے کو سماج کی بنیادی اکائی کے طور پر نمایاں حیثیت دینے کی کوشش کی (11) پنجاب میں دو دھڑے تشکیل دیئے گئے جن میں سے ایک تو خطے کی بعض قوموں مثلاً اوڈ، چنگڑ، گجر اور مانسی وغیرہ کو ''موروثی جرائم پیشہ'' قرار دیا گیا اور ان کے ساتھ آسٹریلیا اور نیوزی لینڈ کے اصل باشندوں (Aboriginies) کی طرح کا سلوک روا رکھا گیا جبکہ دوسرے دھڑے کی سرپرستی کرتے ہوئے اسے ''سپہ گر'' (Martial Race) کہا گیا۔مذکورہ جرائم پیشہ اقوام، 1871ء کے Criminal Tribes Act کے تحت زمینوں سے محروم کر دی گئیں اور ان کو بے دخل کر کے تقریباً 5086587 ایکڑ اراضی، حکومت کی جانب سے نئے الاٹیوں کو دے دی گئی۔یوں پنجاب ایک ایسا وفادار اور تابع فرمان صوبہ بن گیا جس کے اکثر زمیندار، مکمل طور پر غیر ملکی حکمران طبقے کے حامی تھے۔انہوں نے حکمرانوں کی خوشنودی کے لیے دونوں عالمی جنگوں کے لیے سپاہی مہیا کیے اور زمین کی الاٹمنٹ، وفاداری کی قیمت پر بطور انعام حاصل کی (12) نئی آبادکاری کی بنا پر پنجاب میں اراضی، ایک قیمتی چیز بن گئی جس سے سرمایہ داروں، بینکاروں اور ساہوکاروں کی بن آئی۔انہوں نے چھوٹے زمینداروں کو قرضے کے چنگل میں پھنسا کر ان کی زمینیں ہتھیانا شروع کر دیں جس پر انگریزی حکومت نے 1900ء میں ''پنجاب ایلی نیشن ایکٹ'' منظور کیا جس کی رو سے زرعی اور غیر زرعی طبقات کی اصطلاح متعارف کرائی گئی اور

مختلف برادریاں انگریز افسران کی صوابدید پر زرعی اور غیر زرعی قرار دے دی گئیں یوں برادریوں کی تقسیم مزید گہری ہوگئی۔(13)

اس سے کچھ عرصہ پیشتر 1860ء اور 1879ء میں، انگریزوں نے پنجابی معاشرے کی تنظیم کا باقاعدہ مطالعہ کر کے قبیلے اور برادری کے بنیادی عناصر وضع کر لیے تھے چنانچہ 1881ء کے اعداد و شمار کی بنیاد پر سر ڈینزل ابٹسن نے اپنی معرکتہ الآراء تصنیف Punjab Castes (پنجاب کی ذاتیں) لکھی جس میں پنجابی ذاتوں کے آغاز کے بارے میں اپنے مفروضے اور عالمی ارتقائی تاریخ کے تسلسل کو بیان کیا گیا۔ تھا۔ انہوں نے سارا زورِ قلم اس بات پر صرف کر دیا کہ پنجابی معاشرہ، دراصل مختلف اقسام کی ذات برادریوں پر مشتمل ایک قبائلی معاشرہ ہے اور یہ کہ تہذیبی لحاظ سے پنجابی نسلیں، ماضی کے یورپ سے مماثل لیکن علمِ ناقص کی حامل ہیں جن کی سماجی اور ارتقائی تبدیلی محض یورپی نظام حکومت کے زیرِ اثر ہی ممکن ہوسکتی ہے۔(14) ابٹسن کے اتباع میں 1911ء میں ای ڈی میکلیگن اور ایچ اے روز نے "A Glossary of the tribs of punjab and NWFP" لکھی۔ نیز سر رچرڈ ٹمپل نے زبانی علوم کو کھنگال کر پنجابی قبائل کا عالمی ارتقائی تاریخ میں مقام متعین کیا اور اپنی مشہور کتاب "Legends of the Punjab" (حکایاتِ پنجاب) شائع کی (15) مذکورہ بالا تحقیقی کام کے ذریعے، پنجاب کی ذاتوں کی تقسیم ان کے پیشوں کے لحاظ سے کی گئی کیونکہ بقول سر ڈینزل ابٹسن، سماجی حیثیت کی بنیاد ''ذات'' پر ہے اور ذات کی بنیادی سماجی حیثیت پر ہے۔ سماجی حیثیت میں ترقی، سیاسی اہمیت میں اضافے کے ساتھ منسلک ہے جس کے بعد ذات، بلندی کی جانب گامزن ہوجاتی ہے۔(16)

ابٹسن کے اس طویل تذکرے میں اقوام کو زراعتی، تجارتی، خدمت گار، زراعت پیشہ، ادنیٰ نمایاں، ادنیٰ زراعت و گلّہ بان، بدیسی نسلوں، ادنیٰ پیشہ ورانہ، تجارتی دُکاندار، حمال اور پھیرے باز، سیلانی، جرائم پیشہ و خانہ بدوش اور پست و دستکار مزدور ذاتوں میں تقسیم کیا گیا ہے (17) تاہم اس سے بھی کافی عرصہ قبل، پنجابی سماج میں ذاتوں کے سماجی اور معاشرتی مقام کا تعین ہو چکا تھا چنانچہ سینہ در سینہ منتقل ہونے والی کہاوتوں (اکھان) ضرب الامثال اور لوک داستانوں مثلاً ہیر رانجھا، سے پنجاب کی مختلف ذاتوں کی ان خصوصیات کا اظہار ہوتا ہے جو

پنجابی معاشرہ ان کے کام اور مرتبے سے متاثر ہو کر تجربات کی روشنی میں کرتا آیا ہے یعنی بعض ذاتوں کو تحسین اور اکثر و بیشتر کو حقارت کی نظر سے دیکھا گیا ہے مثلاً:(18)

''ارائیں کم تائیں، نہیں تاں چھائیں مائیں''

(ارائیں کو صرف کام سے غرض ہے اور کسی چیز سے دلچسپی نہیں رکھتا)

''پٹھان دا پُوت، گھڑی وچ اولیا گھڑی وچ بھُوت''

(پٹھان متلون مزاج ہوتا ہے گھڑی میں ولی تو گھڑی میں بھُوت)

''تیلی کس دا بیلی تے رِنگ کا ہدا ہتھیار''

(تیلی کسی کا دوست نہیں اور رِنگ (بجانے کا ایک ساز) کوئی ہتھیار نہیں ہوتا)

''جٹ تے سنڈھے دا وَیر نہیں جاندا''

(جاٹ اور مینڈھے کی دشمنی کبھی نہیں جاتی)

''پہلی چھکی کال دی۔ موچی تے پاولی''

(قحط کا پہلا شکار موچی اور جولاہے جیسے قلاش ہوتے ہیں)

''چُوہڑے کولوں لیناں کُتے دے گل پنیاں''

(چُوہڑے کو دیا ہوا قرض واپس لینا گویا کُتے سے مقابلہ کرنا ہے)

''ڈوم ڈانگری نہیں دانا ہوندے''

(ڈوم اور ڈانگری دانا نہیں ہوتے)

''شوقین گھمیاری تے مِنڈ دا بٹوہ''

(کمہار کی بیوی کا بٹوہ اس کا گھڑا ہوتا ہے)

''کنجری دی یاری عمر دی خواری''

(طوائف کی دوستی ساری عمر کی خواری ہے)

''سیّدا اے نال صحیح دے''

(سیّد وہ ہے کہ وہ درست اور راہِ راست پر چلے)

''نائی اک تے دھوبی نِت''

(نائی ایک رکھنا اور دھوبی بدلتے رہنا چاہئیے)

''مُلا چور تے بانگا گواہ''

(مولوی کا گواہ مؤذن)

وارث شاہ نے اپنے کلام میں پست ذاتوں کے بارے اچھے خیالات کا اظہار نہیں کیا اور سادات کی تحسین کی ہے کیونکہ وہ خود بھی سیّد تھے اور انہیں اپنے اشراف ہونے کا گہرا احساس تھا جس کا اظہار وہ متعدد جگہوں پر بڑے فخر کے ساتھ کرتے ہیں (19) ان کے کلام میں پست ذاتوں کو از راہِ حقارت مخاطب کیا گیا ہے مثلاً رنگھر پٹی، چنگڑانی، سنڈاسن، قصیٹی، کھتریٹی، کنگڑانی، کمگریٹی، گھمریٹی، گندھین، مغلیٹی، موچیٹی، مچھنیٹی، میرزادی، میونی، نٹنی، وغیرہ (20) معروف صوفی شاعر بُلھے شاہ بھی ذات کے سید تھے جبکہ ان کے مرشد شاہ عنایت قادری شطاریؒ ارائیں تھے جو سیدوں کے مقابلے میں کمتر ذات خیال کی جاتی ہے۔ بقول بلھے شاہ ان کے اہلِ خاندان کو اس بات کا سخت قلق تھا کہ وہ سید ہو کر بھی ایک ارائیں کے کیوں مرید ہیں؟ (21) 1859ء میں شائع ہونے والی کتاب ''یادگارِ چشتی'' کے مصنف مولوی نور احمد چشتی نے بھی اپنی اس کتاب میں پست ذاتوں اور منسلکہ پیشوں کی جی بھر کر تذلیل کی ہے اور اشراف کے گُن گائے ہیں۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ پسماندہ ذاتوں کو جہاں انگریزوں نے بنظرِ حقارت دیکھا ہے وہاں مقامی محققین بھی ان سے پیچھے نہیں رہے۔ (22)

تقسیم ہندوستان کے بعد بھی ذات پات کی تقسیم میں کوئی تبدیلی نہیں آئی اور پنجاب میں بعض پیر اور سادات روحانی طور پر جبکہ دیگر برادریاں اپنی جاگیروں کے بل بوتے پر معاشرتی اور سیاسی طور پر، نسلی احساسِ برتری کے سہارے یہاں کی سیاست پر اجارہ داری قائم کیے ہوئے ہیں۔ گیلانی، مخدوم زادے، قریشی، قزلباش، بخاری فقیر اور ساداتِ جھنگ، ایسی روحانی جاگیرداری کی مثالیں ہیں (23)۔ دراصل تقسیم کے بعد معرضِ وجود میں آنے والا پاکستانی پنجاب حاکمانہ سیاسی کلچر کا علمبردار تھا جس میں روایتی سیاسی کرداروں کو بحال رکھا گیا تھا (24)۔ متحدہ ہندوستان سے ورثے میں ملنے والے اس نظام میں ذات برادیوں نے جاگیرداروں اور زمینداریوں کو تقویت بخشی ہے۔ یہ طبقات ایک دوسرے کے ساتھ جڑے ہوئے ہیں۔ یہ اپنی برادری کے مفادات کا خیال رکھتے اور نوکریاں، ترقیاں، گرانٹس، ٹھیکے، اپنی برادیوں کو دلواتے ہیں (25)۔

پنجابی سیاست پر مخصوص سیاسی خاندانوں اور برادیوں کی اجارہ داری قائم رہی ہے جو ہر مرتبہ منتخب ہو کر اسمبلیوں تک پہنچ جاتے ہیں۔ یہاں سیاست، نظریات کی بجائے ان مخصوص خاندانوں کی رقابتوں کے گرد گھومتی ہے۔ یہ لوگ مختلف سیاسی جماعتوں کے ٹکٹ پر انتخاب لڑتے ہیں۔ پسندیدہ جماعت کا ٹکٹ نہ ملنے پر دوسری جماعت سے رجوع کر لیتے ہیں یا پھر آزاد امیدوار کے طور پر کھڑے ہو جاتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ یہاں لغاری، مزاری، مخدوم گیلانی، قریشی، عباسی، دریشک، سیّد، اعوان، ڈاھے، راجے، نُون، کھگے، وٹو، موکل، وِرک، ٹوانے، بھروانے، دولتانے، رانے، رائے، چیمے، چٹھے اور کھوسے وغیرہ، اپنے اپنے حلقۂ ہائے انتخاب میں بالادستی کے حامل ہیں (26) پنجاب کے جنوبی اور مغربی اضلاع میں اب تک طاقتور پیر اور زمیندار، سیاسی افق پر چھائے ہیں جبکہ شمالی بارانی اضلاع میں چھوٹے زمیندار پھیلے ہوئے ہیں۔ گنجان آباد مرکزی اضلاع میں روایتی سیاسی خاندانوں کا بڑا سلسلہ موجود ہے جبکہ مشرقی اضلاع میں بھی برادریوں کا نظام بہت مضبوط ہے (27)

بدقسمتی سے، ملک میں 1970ء سے پہلے ایک بار بھی براہِ راست قومی انتخابات کا انعقاد نہ ہو سکا۔ 1962ء میں قومی اسمبلی، 1964ء میں صدارتی اور بعد ازاں 1965ء میں قومی اسمبلی کے دوبارہ انتخابات بھی بالواسطہ طور پر کرائے گئے۔ اس عرصے میں جہاں فوج اور نوکر شاہی نے سیاسی نظام میں اپنی جگہ بنائی وہاں سیاست میں ذات برادری، فرقہ پرستی، روایتی سیاسی خاندانوں اور جاگیرداروں کو عروج حاصل ہوا گو 1970ء سے 1977ء تک ان کے اثر و رسوخ میں قدرے کمی دیکھنے میں آئی (28)۔ تاہم 1977ء کے مارشل لاء کے دور میں ان طبقات نے اپنی جڑیں پھر مضبوط کر لیں۔ 1985ء کے انتخابات (جو جان بوجھ کر غیر جماعتی رکھے گئے تھے کہ ملک میں سیاسی انتشار قائم رہے) نے ان طبقات کو استحکام بخشا جس سے آئندہ انتخابات میں بھی ان کی سیاسی اجارہ داریاں مزید مستحکم ہو گئیں۔ سیاسی جماعتوں نے ان بااثر افراد کے مقابلے کے لیے نچلے اور درمیانے متوسط طبقے کے امیدواروں کی نامزدگی سے ہاتھ کھینچ لیا جس سے خود ان کا نظریاتی کردار بھی مجروح ہوا (29)۔ برادری عصبیت کے عروج سے قومی نوعیت کے مسائل پس منظر میں چلے گئے اور ''مقامیت'' نے فروغ پایا۔ تاجر، ٹرانسپورٹر، صنعتکار، منشیات فروش، سمگلر، سیاست میں وارد ہو گئے اور مخصوص علاقوں میں شخصی

اقتدار کے مالک بااثر افراد نے سیاست کو اپنی لونڈی بنالیا(30)۔ یہ بات طے ہے کہ پنجاب جو پہلے ہی متفرق برادیوں سے بھرپور صوبہ ہے وہاں مارشل لاء ادوار میں برادری تعصب کا زیادہ رواج ہوا۔ سیاسی جماعتوں کو نظرانداز کرنے سے علاقائیت کے شدید رجحانات نے پنجابی سیاست میں برادریوں کے کردار کو ایک غالب حیثیت دی جس کے اثرات ہنوز قائم ہیں(31)۔

پنجاب کی بلدیاتی سیاست

تاریخی اعتبار سے پنجاب میں بلدیاتی ادارے، قومی حکومت سے پہلے اس وقت وجود میں آئے جب ان کو محدود پیمانے پر تشکیل دیا گیا اور بعدازاں ضرورت کے مطابق زیادہ وسعت دی گئی (32) ''برصغیر میں بلدیاتی ادارے، دیہی سطح پر پنچایتوں وغیرہ کی صورت میں زمانۂ قدیم سے ہی موجود رہے ہیں۔ ''پنچائیت'' کا لفظ ''پنچ'' سے نکلا ہے جس کے معنی پانچ افراد پر مشتمل کمیٹی ہے۔ اس کا سربراہ ''سرپنچ'' کہلاتا تھا۔ ان اراکین کا انتخاب گاؤں کے لوگ باہمی رضا مندی سے کرتے تھے۔ یوں برصغیر، دنیا کے ان قدیم خطوں میں شامل ہے جہاں ماضی بعید میں جمہوری اقدار موجود تھیں (33)۔ سلاطین دہلی و عہدِ مغلیہ 1206) ءتا 1857ء) میں برصغیر مختلف صوبوں، ضلعوں، پرگنوں، قصبات اور دیہات میں منقسم تھا ہر پرگنے میں ایک ''عامل'' ہر گاؤں کے لیے ایک ''امیرِ دیہہ'' مقرر ہوتا تھا جبکہ مختلف دیہات کے مجموعے کے لیے ''مقدم'' کی تقرری کی جاتی تھی۔ ہر قصبے میں ایک کوتوال کو عمل داری ہوتی تھی اور محلوں کے لیے ''امیرِ محلّہ'' کا عہدہ موجود تھا(34)۔

برصغیر میں مقامی حکومتوں / بلدیات کے چار ادوار ہیں۔ پہلا دور 1882ء سے پہلے کا دوسرا دور جو عبوری دور کہلاتا ہے۔ 1882ء سے 1919ء تک کا ہے۔ تیسرے دور کو اصلاحی دور کا نام دیا جاتا ہے۔ جو 1935ء تک ہے اور آخری دور غیر فعالیت کا دور ہے جسے ماہرین نے 1935ء تا 1958ء تک قرار دیا ہے (35)۔ 1882ء میں لارڈ رپن کی قرارداد آنے سے بلدیات کو بڑی تقویت حاصل ہوئی جس کے تحت انتظامی کمیٹیوں میں عوام کی شمولیت پر بھی زور دیا گیا تھا۔ اس ضمن میں کچھ عملی اقدامات بھی ہوئے مگر پہلی عالمی جنگ شروع ہونے کی بنا پر ''مقامیت'' ایک بار پھر ''مرکزیت'' کی جانب لوٹ گئی (36)۔ 1919ء سے 1935ء تک

کے اصلاحی دور میں مقامی حکومتوں/ بلدیات کو صوبے کے منتخب وزیر کے تحت کر دیا گیا۔ بالغ رائے دہی کو وسیع کیا گیا اور مختلف طبقات اور خواتین کے لیے نشستیں مخصوص کی گئیں۔ چوتھے یعنی غیر فعالیت کے دور میں دوسری عالمی جنگ شروع ہو چکی تھی جس کے دوران میں صوبوں کی کانگرسی حکومتیں احتجاجاً مستعفی ہو گئیں اور صوبوں میں گورنر راج نافذ کر دیا گیا اور یوں 1947ء تک بلدیاتی اداروں کا موضوع ہندوستان میں بُری طرح نظر انداز رہا۔ قیامِ پاکستان کے بعد نوزائیدہ ریاست کو قومی مسائل سے ہی فرصت نہ ملی۔ اس کے علاوہ سیاسی عدم استحکام نے بھی بلدیاتی اداروں کی توجہ مبذول نہ ہونے دی (37)۔

1959ء سے 1969ء تک ملک میں بنیادی جمہوریتوں کا نظام یا B.D. سسٹم نافذ رہا جسے جنرل ایوب خاں نے 1958ء کے فوجی انقلاب کے بعد تخلیق کیا تھا جس کے تحت ڈویژنل کونسل، ڈسٹرکٹ کونسل، تحصیل یا تھانہ کونسل، میونسپل کمیٹی اور کنٹونمنٹ بورڈ تشکیل دیئے گئے جن کی سربراہی ڈپٹی کمشنر یا تحصیلدار جیسے افسران کے سپرد تھی جبکہ یونین کونسل، ٹاؤن کمیٹی اور دیہات میں یونین کمیٹی کے سربراہان منتخب کیے جاتے تھے لیکن اس نظام کی سب سے بڑی خاصیت 80,000 اراکین کا انتخاب عمل میں لانا تھا جو مرکزی اسمبلی، صوبائی اسمبلیوں اور صدر پاکستان کے لیے ایک انتخابی ادارے (Electrol College) کا کام سرانجام دیتے تھے۔ اس ادارے نے ایوب خان کو دو مرتبہ صدر منتخب کیا اور محترمہ فاطمہ جناح کو شکست سے دوچار کیا (38)۔ بنیادی جمہوریتوں کا یہ نظام جنرل ایوب خان کے ساتھ ہی رخصت ہو گیا تاہم اس کی ناکامی میں عملہ اور اراکین کی تربیت کا فقدان، افسر شاہی کی دخل اندازی، منتخب نمائندوں کے محدود اختیارات، فرقہ وارانہ تعصب، جاگیرداروں اور وڈیروں کا تسلط، سیاسی رشوت ستانی، اور ان اداروں کو سیاسی مقاصد کے لیے استعمال کرنا جیسے عناصر بھی شامل ہیں۔ اس نظام کے بعض مثبت پہلو بھی اس کو انہی وجوہات کی بنا پر زوال پذیر ہونے سے نہ بچا سکے (39)۔

سقوطِ مشرقی پاکستان کے بعد جب دسمبر 1971ء میں ذوالفقار علی بھٹو نے اقتدار سنبھالا تو پیپلز پارٹی کی حکومت نے B.D. سسٹم کی جگہ پیپلز ورکس پروگرام، مربوط دیہی پروگرام اور اجتماعی کاشتکاری کے پروگرام شروع کیے جو بلدیاتی اداروں کا نعم البدل ثابت نہ ہوئے تا آنکہ جنرل ضیاء الحق نے ملک میں تیسرا مارشل لاء لگا کر بھٹو حکومت اور مذکورہ پروگراموں کا خاتمہ

کر دیا۔ اقتدار پر اپنی گرفت مضبوط بنانے کے لیے جنرل ضیاء نے صوبوں، مرکز، فاٹا اور آزاد کشمیر کے لیے الگ الگ ''لوکل گورنمنٹ آرڈی نینس 1979ء'' جاری کیے۔ دیہات میں ڈسٹرکٹ کونسل اور یونین کونسل جبکہ شہری علاقوں میں میٹروپولیٹن کارپوریشن، میونسپل کارپوریشن، میونسپل کمیٹی اور ٹاؤن کمیٹی کے ادارے قائم کیے گئے (40)۔ جنرل ضیاء الحق کے دور میں بلدیاتی اداروں کے انتخابات تین مرتبہ یعنی ستمبر 1979ء، ستمبر 1983ء اور نومبر 1987ء میں کرائے گئے (41)۔

1979ء کے پہلے بلدیاتی انتخابات خاصے پرتشدد تھے، متعدد افراد ہلاک و زخمی ہوئے، بدامنی ہوئی اور بائیکاٹ بھی کیا گیا۔ روزنامہ نوائے وقت نے اپنے اداریے میں ان انتخابات کو ناقص اور غیر معیاری قرار دیا (42)۔ آگے چل کر ان انتخابات کیے نتیجے میں قائم ہونے والے اداروں کو فوجی حکومت کے سیاسی مقاصد کی خاطر استعمال کیا گیا (43)۔

1983ء کے بلدیاتی انتخابات میں بھی بدامنی کا دور دورہ رہا۔ جعلی شناختی کارڈوں کے استعمال کی شکایتیں عام تھیں۔ غیر جماعتی ہونے کے دعوؤں کے برعکس، ان انتخابات میں بھی جماعت اسلامی، مسلم لیگ (پگاڑا) اور دیگر کئی گروپوں نے اپنے امیدوار نامزد کیے (44)۔ مذکورہ بالا دونوں بلدیاتی انتخابات میں بلدیاتی ارکان کو مالی فوائد دے کر حکمرانوں کا ساتھی بنایا گیا۔ صوبے کی سیاست کے بعض بڑے نام، اسی مارشل لاء دور کے بلدیاتی اداروں سے انتساب رکھتے ہیں (45) چنانچہ انور علی چیمہ (سرگودھا) چوہدری نذیر احمد (فیصل آباد) خدا بخش ٹوانہ (خوشاب) اور شیخ رشید احمد (ملتان) سے ان بلدیاتی انتخابات میں کامیاب ہونے کے بعد 1985ء کے غیر جماعتی انتخاب میں MNA بنے۔ ملتان سے ہی 1979ء کے بلدیاتی الیکشن سے کونسلر صلاح الدین ڈوگر، 1985ء اور 1988ء کے انتخابات میں MPA اور 1987ء کے کونسلر بابو فیروز الدین انصاری، 1985ء کے MNA تھے، 1983ء کے ہی کونسلر میاں سعید قریشی 1985ء میں MPA منتخب ہوئے تھے۔ ان دونوں بلدیاتی انتخابات میں ملتان کی دو بڑی مہاجر برادریوں یعنی قریشی اور انصاری برادریوں نے اپنے اپنے دھڑے کے امیدواروں کو بھرپور انداز میں ووٹ دیئے جن کی کامیابی کے بعد ان کے اذہان میں یہ بات راسخ ہوگئی کہ وہ متحدہ ہو کر بلدیات کی طرح قومی صوبائی سیاست میں بھی بھرپور کردار ادا کر سکتے

ہیں۔ یوں بلدیاتی سیاست نے قومی اور صوبائی سیاست میں برادری تعصب کی طرح ڈال دی (46)۔

1987ء کے بلدیاتی انتخابات، جنرل ضیاء الحق کے دور کے تیسرے اور آخری بلدیاتی انتخابات تھے جن میں لاہور کے بعض علاقے ہنگامہ آرائی کا شکار ہوئے اور 12 افراد زخمی ہوئے۔ سیاسی جماعتوں سے تعلق رکھنے والے بیشتر افراد، اس بار بھی ان ''غیر جماعتی'' بلدیاتی انتخابات میں شریک ہوئے۔ اگرچہ مجموعی طور پر مسلم لیگ کے 93 امیدوار کامیاب ہوئے تاہم گجرات، فیصل آباد، لاہور اور قصور میں برادریوں سے تعلق رکھنے والے مختلف سیاسی دھڑے ہی کامیاب ہوئے (47)۔ 1987ء کے ان انتخابات میں راقم کو ضلع قصور کے گاؤں سید پور کھائی کے پولنگ سٹیشن پر بطور پریذائیڈنگ آفیسر، فرائض سرانجام دینے کا موقع ملا اور جو باتیں ذاتی مشاہدے میں آئیں ان میں انتخابی فہرستوں کی فاش غلطیاں اور برادریوں کی آپس کی مخاصمت قابلِ ذکر ہیں۔ انتخابی عملے سے بدتمیزی کی گئی اور دباؤ اور لالچ کے ذریعے مرضی کے نتائج حاصل کرنے کی کوشش کی گئی۔ ضلعی انتظامیہ بے بس تھی اور شکایت کرنے پر بھی کوئی کارروائی نہیں کی گئی۔

1991ء کے چوتھے بلدیاتی انتخابات میں بھی سیاسی جماعتیں بالواسطہ طور پر شامل تھیں۔ چنانچہ ''ہم خیال'' جیسے الفاظ کا سہارا تلاش کر کے دھڑے بندیاں قائم کی گئیں۔ برادریوں نے اپنے الگ الگ گروپ بنا رکھے تھے جن کے پلیٹ فارموں سے امیدوار انتخاب لڑ رہے تھے (48)۔ ہنگامہ آرائی عروج پر رہی، 12 افراد ہلاک اور 75 زخمی ہوئے (40)۔

1998ء کے پانچویں بلدیاتی انتخابات، ایٹمی دھماکوں کی وجہ سے بے یقینی کی فضا میں ہوئے۔ دھاندلیوں کے الزامات کی بارش ہوتی رہی۔ حکمران مسلم لیگ کے بااثر راہنماؤں، ارکانِ پارلیمنٹ اور صوبائی اسمبلیوں کے ممبران کی اولادوں، بھائیوں اور رشتے داروں کی ایک بھاری تعداد ان انتخابات میں شریک ہوئی۔ میاں نواز شریف کے 6 قریبی عزیزوں میں سے خواجہ احمد احسان، سہیل ضیاء بٹ اور بلال یاسین کے بہنوئی اسد محمد کے نام نمایاں تھے۔ دیگر ناموں کی طویل فہرست میں سابق گورنر پنجاب میاں اظہر کے بہنوئی ناصر جبران، سینیٹر کامل علی آغا کے بھائی اکمل علی آغا، ملک ریاض MPA کے بھائی، حاجی امداد حسین MPA کے دو بھائی

چوہدری خادم حسین اور چوہدری طالب حسین، خواجہ سعد رفیق کے بھائی خواجہ سلمان رفیق، صوبائی وزیر میاں معراج دین کا بیٹا حامد معراج حاجی عبدالرزاق MPA کا بیٹا، خواجہ ریاض محمود MPA کا بیٹا خواجہ سلمان محمود، ارشد عمران سلہری MPA کا بھائی اور حاجی مقصود بٹ MPA کا بیٹا شاہد مقصود بٹ وغیرہ کے نام قابلِ ذکر ہیں۔ اسی طرح ضلع کونسل لاہور کی سطح پر حلقہ NA-99 سے سردار کامل عمر MNA کے بھائی سردار عاقل عمر، حلقہ NA-100 سے چوہدری عاشق ڈیال MNA کے بھائی اعجاز ڈیال نے ان انتخابات میں حصہ لیا۔ وزیرِ اعظم اور وزیرِ اعلیٰ پنجاب کا تعلق کشمیری برادری سے ہونے کی بنا پر، لاہور میونسپل کارپوریشن کا لارڈ میئر بھی روایتی طور پر ارائیں برادری کی بجائے کشمیری برادری سے ہی لیا گیا اور خواجہ احمد احسان کو یہ اہم عہدہ تفویض ہوا (50)۔ ضلع ساہیوال میں بھی 1998ء کے بلدیاتی انتخابات وہاں کی برادریوں کے درمیان ایک ''دنگل'' کی حیثیت اختیار کر گئے (51)۔ ان انتخابات میں 35 افراد ہلاک اور سینکڑوں زخمی ہوئے جو کہ اب تک کے بلدیاتی انتخابات میں ایک ریکارڈ تعداد ہے۔ مجموعی طور پر لاہور سمیت پنجاب بھر میں مسلم لیگ کے حمایت یافتہ افراد نے کامیابی حاصل کی (52)۔

12 اکتوبر 1999ء کو جنرل پرویز مشرف نے ایک فوجی انقلاب کے ذریعے وزیرِ اعظم میاں نواز شریف کو معزول کر کے اقتدار پر قبضہ کر لیا اور مقامی حکومتوں / بلدیاتی ادارہ کے لیے 2000ء کا ایک نیا نظام متعارف کرایا جس کے مقاصد میں سیاسی اقتدار کی تفویض، اختیارات کی تقسیم اور ان کی مرکزیت کا خاتمہ، اقتدار و اختیار میں فاصلہ اور مالی وسائل کی تقسیم شامل تھے۔ پورے ملک کے اضلاع میں ضلعی حکومتیں تشکیل دی گئیں۔ چنانچہ اس مقصد کے لیے چھٹے بلدیاتی انتخابات 2000ء اور 2001ء میں کرائے گئے لیکن جنرل پرویز مشرف کا یہ دعویٰ بھی باطل ثابت ہوا کہ اختیارات کو نچلی سطح (Grass Root) تک منتقل کیا جائے گا۔ چنانچہ روایتی سیاسی خاندانوں اور برادریوں کو سیاست سے باہر رکھنے کا منصوبہ ناکام رہا اور نتائج سے معلوم ہوا کہ کسی ضلع سے بھی کوئی عام شخص، ناظم منتخب نہ ہو سکا بلکہ ہر جگہ سے سابق وزراء، سرداروں اور جاگیرداروں کے بیٹے اور بھانجے ہی منتخب ہوئے۔ پنجاب میں ٹوبہ ٹیک سنگھ اور گجرات سے چوہدری، میانوالی سے روکھڑی، بہاولپور سے چیمے، بہاول نگر سے وینس اور سرگودھا سے نون جیسے خاندان اور برادریوں کے جانشین ہی سامنے آئے۔ سرگودھا کی تحصیل بھلوال میں طرفہ تماشا یہ

ہوا کہ تحصیل کی 18 میں سے 14 نشستوں پر ایک ہی خاندان (پراچہ) اور ایک ہی قصبہ (بھیرہ) سے تعلق رکھنے والی خواتین بلا مقابلہ منتخب ہوگئیں (53)۔ ان انتخابات کے لیے چھ رنگوں کے بیلٹ پیپر جاری کیے گئے جن میں مسلم جنرل: سفید، مسلم خواتین: گلابی، مزدور کسان مرد: ہلکا سبز، مزدور کسان عورت: پیلا، ناظم + نائب ناظم: ہلکا نیلا اور اقلیت: خاکی بھورا (54)۔ مذکورہ بالا انتخابات کے ساتھ ہی لوکل گورنمنٹ آرڈیننس 2001ء اجراء ہوا جس کے تحت صوبائی محکموں کو لامرکزی (Decentralize) کر کے ضلعوں، تحصیلوں اور مقامی حکومتوں میں تقسیم کردیا گیا۔ نئے نظام میں ضلع ناظم، ضلع انتظامیہ کا سربراہ ہے اور ضلعی رابطہ آفیسر (DCO) اس کی مدد کرتا ہے۔ ضلعی حکومت، ضلع ناظم، ضلع نائب ناظم، ضلع کونسل اور ضلعی انتظامیہ پر مشتمل ہے۔ ضلع ناظم کو پولیس سمیت سارے ضلعی ادارے جوابدہ ہیں (55)۔

مجموعی طور پر 2000ء اور 2001ء کے ان بلدیاتی انتخابات میں برادریاں چھائی رہیں اور ان میں ارائیں، کشمیری، جاٹ اور راجپوت برادریاں نمایاں رہیں جنہوں نے اپنا غلبہ برقرار رکھنے کے لیے خاص منصوبہ بندی کر رکھی تھی تاکہ ان کے کونسلر اور ناظمین، زیادہ سے زیادہ تعداد میں منتخب ہوسکیں۔ اسی لیے ان برادریوں نے سیاسی جماعتوں کی طرز پر حالات کی نزاکت اور ضرورت کے تحت مقامی سطح پر آپس میں نشستوں کی تقسیم (Adjustment) کے معاملات طے کر رکھے تھے۔ اس طرح حکومت کا یہ دعویٰ کہ وہ بلدیاتی انتخابات کے ذریعے سیاسی جماعتوں کو بلدیاتی نظام کے Setup سے باہر رکھ سکے گی اور یہ کہ ذات برادری کے مقابلے میں ایک نیا سیاسی کلچر فروغ پائے گا، باطل ثابت ہوا بلکہ نتائج سے معلوم ہوا کہ ہمیشہ کی طرح مقامی سطح پر سیاسی جماعتوں اور ذات برادریوں پر مشتمل گروہوں کی برتری قائم رہی اور امیدواروں نے زیادہ سے زیادہ اپنی برادریوں کی حمایت حاصل کی (56)۔

جنرل پرویز مشرف کے جاری کردہ اس نظام کے تحت دوسرے بلدیاتی انتخابات اگست 2005ء میں کرائے گئے جن میں پھر حسب معمول خاندانوں اور برادریوں کی حمایت پر تکیہ کیا گیا۔ لاہور میں لیبر کونسلر کے لیے ایک امیدوار محمد شفیق بھٹی نے دعویٰ کیا کہ اسے تمام برادریوں کی مشترکہ حمایت حاصل ہے لہذا اس کی کامیابی یقینی ہے (57)۔ ضلع لاہور کی یونین کونسل نمبر 70 سے خاتون لیبر کونسلر کی امیدوار صداقت پرویز نے ایک اخباری بیان میں کہا کہ انہیں

علاقے کی شیخ برادری سمیت تمام برادریوں نے تعاون کا یقین دلا دیا ہے۔ لہذا وہ ماضی کی طرح اس بات بھی کامیاب ہوں گی (58)۔ روزنامہ خلقت لاہور کی ایک انتخابی رپورٹ میں کہا گیا کہ 2005ء کے ان بلدیاتی انتخابات میں ضلع لاہور کے امیدوار، برادری ازم کی بنیاد پر انتخاب لڑ رہے ہیں۔ ارائیں، جاٹ، ککے زئی اور اعوان برادریوں سے تعلق رکھنے والے امیدوار زیادہ سرگرم ہیں۔ وفاقی وزیرِ تجارت ہمایوں اختر خاں، ارائیوں کے ووٹ حاصل کرنے کے لیے مسلم لیگ (ق) کے سابق صدر میاں اظہر کے گھر خود چل کر گئے۔ اسی طرح پیپلز پارٹی کے متوقع امیدوار، لاہور چیمبر آف کامرس اینڈ انڈسٹری کے صدر میاں مصباح الرحمان بھی ''ارائیں فارمولے'' کا استعمال کر رہے ہیں مسلم لیگ (ق) کے لاہور کے صدر میاں منیر بھی ارائیں ہونے کی وجہ سے سرگرم ہیں کیونکہ ان کے بیٹے اسد منیر بھی ان انتخابات میں امیدوار ہیں (59)۔

2005ء کے ان انتخابات میں کامیاب ہونے والے متعدد امیدواروں نے اپنی کامیابی کے لیے جہاں اپنی سابقہ خدمات اور پالیسیوں کی پذیرائی کے دعویٰ کیا وہاں یہ بات بھی سامنے آئی کہ اکثر نے اپنی برادریوں کی حمایت سے کامیابی حاصل کی۔ یونین کونسل نمبر 148 کے نو منتخب ناظم حبیب خاں نے اعتراف کیا کہ ان کے حلقے میں ان کی برادری کے تقریباً 4000 ووٹوں کے طفیل وہ کامیاب ہوئے ہیں۔ اسی طرح لاہور ہی سے یونین کونسل نمبر 120 سے نو منتخب امیدوار برائے ناظم ملک الفت حسین کھوکھر نے بھی تسلیم کیا کہ ان کی کامیابی میں کھوکھر برادری کا بڑا ہاتھ ہے۔ یونین کونسل نمبر 54 سے منتخب ناظم میاں ندیم نے بھی اپنی کارکردگی کے ساتھ ساتھ اپنی برادری کی حمایت کو اپنی کامیابی کی وجہ قرار دیا۔ تحصیل تاندلیانوالہ کی نظامت کے ضمن میں یہ انکشاف ہوا کہ اس علاقے میں گذشتہ 100 سال سے بلوچ خاندان کو مقامی سیاست پر غلبہ حاصل ہے (60)۔ فیصل آباد کی ضلعی نظامت کے لیے ارائیں، جاٹ او رراجپوت برادریوں کے درمیان کانٹے کے مقابلے کی سرخیاں بھی اخبارات نے جمائیں جن کی مطابق برادری ازم اور رشتے داریاں اس قدر اہمیت کی حامل ہیں کہ سیاسی جماعتیں بھی ان پر تکیہ کرنے پر مجبور ہیں۔ ضلع خانیوال میں گو مسلم لیگ (ق) کے حمایت یافتہ امیدوار زیادہ کامیاب ہوئے تاہم یہاں بھی برادریوں کا اثر ورسوخ نمایاں رہا اور ہراج اور سید گروپوں میں

سخت سیاسی کشمکش دیکھنے میں آئی (61)۔2005ء کے انتخابات میں بلوچ برادری سب سے زیادہ خوش قسمت رہی کیونکہ ان میں سے حکومت نے 6 بلوچوں کو ضلعی ناظم نامزد کیا جبکہ 2001ء میں اس برادری کے صرف 3 ضلعی ناظم منتخب ہوئے تھے۔اس لحاظ سے بلوچوں کو ضلعی نظامت میں 17.6 فیصد حصہ ملا جس سے صوبے میں ان کے بڑھتے ہوئے اثر و رسوخ کا پتہ چلتا ہے۔ پنجاب کے اضلاع خوشاب، سرگودھا، چکوال اور اٹک ہیں، اعوان برادری گہرے اثر و رسوخ کی حامل ہے 2001ء کے انتخابات میں 2 اعوان ضلعی ناظم منتخب ہوئے تھے جو حافظ آباد اور جھنگ سے صاحبزادہ حمید سلطان کی بطور ضلع ناظم نامزدگی ہوئی۔ ان کا تعلق حضرت سلطان باہوؒ کے خانوادے سے ہے (62)۔

2005ء کے ان انتخابات میں پہلی بار شیخ برادری کے دو افراد، انتہائی اہم سیاسی اضلاع یعنی ملتان اور سرگودھا کے ضلعی ناظم نامزد ہوئے جو بالترتیب شیخ فیصل مختار اور شیخ انعام الحق پراچہ ہیں۔ گجر برادری کو 2001ء میں کوئی ضلعی نظامت نہ مل سکی تھی البتہ 2005ء کے انتخابات میں نارووال سے نعمت اللہ جاوید نامزد کیے گئے۔ گجروں کا گجرات، سیالکوٹ اور نارووال میں وسیع اثر و رسوخ ہے (63)۔ پٹھان برادری سے حمیر حیات روکھڑی اور نوبد اسلم لودھی (صوبائی وزیر ارشد لودھی کے بھتیجے) کو بالترتیب ضلع میانوالی اور ساہیوال میں ضلعی نظامت ملی۔

پنجاب میں ارائیں برادری، آبادی اور اثر و رسوخ کے حوالے سے ایک اہم برادری ہے۔ جنرل ضیاء الحق کے دور میں، ان کے ارائیں ہونے کی وجہ سے اس برادری کے اراکینِ اسمبلی کی تعداد میں معتد بہ اضافہ ہوا تھا۔ ضلع بہاول نگر، ٹوبہ ٹیک سنگھ اور لاہور میں اس برادری کا بے پناہ اثر ہے۔ 2001ء کے انتخابات میں ان کے 04 ضلعی ناظم تھے تاہم 2005ء کے انتخابات میں سرکاری طور پر 03 ارائیں، ضلعی ناظمین منتخب ہوئے۔ 2001ء سیالکوٹ اور فیصل آباد کے اہم اضلاع کے ضلعی، ناظمین ارائیں تھے تاہم 2005ء میں جاٹ برادری کو یہ دونوں ضلعے مل گئے (64) ضلع لاہور، برادریوں کی سیاست کے حوالے سے ایک طویل تاریخ کا حامل رہا ہے اور یہاں شروع سے ہی روایتی طور پر ارائیں اور کشمیری برادری کی آویزش اور محاذ آرائیوں کی ایک طویل داستان پڑھنے اور سننے کو ملتی ہے۔ 30 مئی 1946ء سے 17 اکتوبر

2005ء کے عرصے میں مختلف اوقات میں 10 رائی، 04 کشمیری، 01 سیّد، 01 جاٹ اور 01 ککے زئی لاہور میونسپلٹی کے چیئرمین/ میئر/ ناظم مقرر ہوئے (65) اسی طرح موجودہ ضلعی نظام کی پیش رو لاہور ضلع کونسل (2001) میں مختلف برادریوں کی نمائندگی کچھ اس طرح سے تھی (66) ارائیں 24، کشمیر 14، کھوکھر 05، ککے زئی ملک 15، راجپوت 07، شیخ 02، کمبوہ 01، پٹھان 01، میواتی 02، انصاری 11، سیّد 06، اعوان 03، چوہدری، جاٹ، سندھو، گجر، گل، ڈوگر، وٹو جوئیہ اور گھسن 32۔

ضلع لاہور سے 2005ء کے بلدیاتی انتخابات میں ارائیں ناظمین اور نائب ناظمین، سب سے زیادہ تعداد میں کامیاب ہوئے جو 79 تک پہنچتی ہے اس طرح ناظمین میں ارائیوں کی نمائندگی کی شرح تقریباً 27.8 فیصد بنتی ہے۔ اس کے مقابلے میں 27 کشمیری اور 65 کا تعلق راجپوتوں کی مختلف اقوام سے ہے۔ گجر برادری بھی، لاہور کی قدیمی آبادی کا ایک حصہ ہے اور 2005ء کے ان انتخابات میں 18 گجر، ناظم اور نائب ناظم منتخب ہوئے۔ ان انتخابات میں 17 پٹھان ناظم/نائب ناظم بھی منتخب ہوئے کیونکہ لاہور میں کئی پٹھان بستیاں آباد ہو گئی ہیں۔ مذکورہ انتخابات میں ہی 09 مغل، 18 ملک، 05 کمبوہ، 05 شیخ، 04 ککے زئی ملک، 08 سید، 03 کھوکھر اور رحمانی، انصاری، قریشی، صدیقی اور ڈوگر برادری سے ایک ایک ناظم/نائب ناظم منتخب ہوئے۔ (68)

برادری عصبیت نے پاکستان میں ہونے والے قومی اور صوبائی انتخابات کے علاوہ بلدیاتی انتخابات کی سیاست پر بھی گہرے اثرات مرتب کئے ہیں جس کی ایک بڑی وجہ یہاں وقفے وقفے سے آنے والی فوجی حکومتیں تھیں جنھوں نے اپنی شخصی حکومتوں کو جواز اور دوام بخشنے کے لئے مقامی حکومتوں کے قیام کی حوصلہ افزائی کی اور اس مقصد کے لئے بلدیاتی انتخابات کا انعقاد، ہر بار غیر جماعتی اور غیر سیاسی بنیادوں پر کرایا۔ ایسے عمل سے معاشرہ غیر سیاسی (Depoliticize) ہو گیا جس سے گروہی سیاست اور برادری وقبائلی عصبیّت پیدا ہوئی اور عوام غیر جمہوری رویّوں کے خوگر ہو گئے (69) ملک میں سیاسی عدم استحکام اور مرکزی جمہوری اداروں کو عارضیت (Adhocism) پر استوار کیا گیا نیز انتخابات میں من پسند نتائج حاصل کرنے کی روش نے بھی بلدیاتی سیاست میں منفی روایات کو جنم دیا جس سے ذاتوں، برادریوں

اور مختلف دھڑے بندیوں کے علمبرداروں کو تقویت ملی۔(70)

بلدیاتی سیاست میں، برادری عصبیّت کے بڑھتے ہوئے کردار کی وجہ یہ بھی ہے کہ امیدوار مقامی انتخابات میں اپنی نجی حیثیت میں حصّہ لیتے ہیں اور اپنی یونین کونسل یا بلدیاتی حلقے میں اپنی برادری یا حامیوں کی عددی حیثیت دیکھ کر ہی انتخاب لڑتے ہیں۔ دوسری طرف امیدوار کی متعلقہ برادری بھی سوچتی ہے کہ آئندہ کسی وقت، تھانہ، عدالت یا کسی پریشانی کے سلسلے میں یہ امیدوار، برادری کے کام آئے گا(71) اسی بنا پر بلدیاتی انتخابات میں ووٹ ڈالنے کا تناسب، قومی اور صوبائی اسمبلیوں کے انتخابات کے مقابلے میں کئی گنا زیادہ ہوتا ہے کیونکہ امیدوار اپنی برادری کے 100% ووٹ حاصل کرنے کے لئے کوئی کسر اٹھا نہیں رکھتا۔ وہ اپنے حامی ووٹروں کو زیادہ سے زیادہ تعداد میں پولنگ سٹیشن پر لاتا ہے اور یوں ایک ایک ووٹ کے لئے جدوجہد کی جاتی ہے۔ انتخابی حلقہ چھوٹا ہونے کی وجہ سے ووٹر اور امیدوار ایک دوسرے کو خوب پہچانتے اور جانتے ہیں۔ حامیوں کے علاوہ مخالفین کی ممکنہ تعداد کے بارے میں بھی امیدواروں کو بخوبی علم ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اکثر اوقات بلدیاتی انتخابات، سیاسی چپقلش اور دشمنی میں اضافے کا باعث بنتے ہیں۔(72)

بلدیاتی سیاست کے سلسلے میں یہ بات شک و شبے سے بالاتر ہے کہ دراصل مقامی برادریوں نے قومی اور صوبائی سیاسی جماعتوں کو یرغمال بنا رکھا ہے وروہ ہی ان جماعتوں کے مقابلے میں اصل طاقت ہیں۔ اپنا غلبہ قائم رکھنے کے لئے وہ خاص منصوبہ بندی اور نشستوں کی Adjustment کرتی ہیں۔(73) اسی بنا پر پنجاب کے مختلف اضلاع میں ایک ایسی وراثت (Legacy) نے جنم لیا ہے جس کے تحت ایک ہی خاندان یا برادری کے افراد، بیک وقت بلدیاتی، قومی اور صوبائی سیاست میں سرگرم ہیں۔ 2001ء اور 2005ء کے بلدیاتی انتخابات کے نتائج کو مدِ نظر رکھتے ہوئے اگر قومی اور صوبائی اسمبلیوں میں برادریوں کے آپس کے تعلقات اور رشتے داریوں کا مطالعہ کیا جائے تو یہ حقیقت عیاں ہوگی کہ کس طرح پنجاب میں بااثر افراد اور برادریاں اقتدار اور اختیارات پر اپنی اجارہ داریاں قائم کئے ہوئے ہیں۔ میانوالی میں شادی خیل خاندان میں عبیداللہ شادی خیل، ضلع ناظم ہے تو ان کے بھائی شفااللہ، تحصیل ناظم عیسیٰ خیل ہیں جبکہ ایک بھائی امان اللہ، MPA ہے۔ خوانینِ پپلاں (میانوالی) میں محمد سبطین

صوبائی وزیر معدنیات جبکہ ایک بھائی عبدالمجید، پپلاں کا تحصیل ناظم ہے۔ بھکر میں حمید اختر نوانی ضلع ناظم ہے تو اس کا بھائی رشید اکبر نوانی MNA اور دوسرا بھائی سعید اکبر نوانی صوبائی وزیر ہے اور ان کا ایک کزن حفیظ اللہ خاں MPA ہے۔ خوشاب میں غلام محمد ٹوانہ ضلع ناظم ہے تو بھائی سیف اللہ خاں MNA ہے۔ ضلع حافظ آباد میں مبشر عباس بھٹی ضلع ناظم ہے تو چچا مہدی حسن بھٹی سابقہ MNA ہے اور ایک کزن شوکت بھٹی صوبائی وزیر ہے۔ ضلع گوجرانوالہ میں معروف سیاستدان حامد ناصر چٹھہ کا بیٹا فیاض چٹھہ ضلع ناظم ہے۔ سرگودھا میں انور علی چیمہ MNA کا بیٹا اور بہو دونوں 2002ء کے انتخابات میں MNA منتخب ہوئے۔ بہو تنزیلہ عامر چیمہ ضلع کونسل سرگودھا کی سابق چیئرمین رہ چکی ہیں اور ان کا تعلق گجرات کے چودھریوں سے ہے۔ ٹوبہ ٹیک سنگھ کی تحصیل گوجرہ میں وڑائچ خاندان سے ایک ہی وقت میں تین بھائی تحصیل ناظم، MPA اور MNA رہ چکے ہیں۔ (74)

مقامی حکومتوں کے یہ انتخابات، قومی اور صوبائی اسمبلیوں کے انتخابات پر اس حد تک اثر انداز ہوتے ہیں کہ پنجاب کے وزیرِ اعلیٰ چودھری پرویز الٰہی نے ایک اخباری بیان کے ذریعے صوبے کے تمام تحصیل وضلع ناظمین کو ہدایت کی کہ وہ خود 2008ء کے عام انتخابات میں حصہ نہ لیں بلکہ مسلم لیگ (ق) کے امیدواروں کو کامیاب بنائیں (75) اسی طرح عام انتخابات 2008ء کے انعقاد سے پیشتر، راقم کے ذاتی مشاہدے میں یہ بات آئی کہ راولپنڈی شہر کے حلقے NA-55 سے سابق وفاقی وزیر برائے ریلوے شیخ رشید احمد کے انتخابی پوسٹروں اور اشتہارات کو مقامی یونین کونسلوں کے ناظمین اور نائب ناظمین کی جانب سے تیار کرایا گیا اور ووٹ دینے کی اپیل کی گئی۔ مذکورہ پوسٹر اور اشتہارات مری روڈ، بوہڑ بازار، کمیٹی چوک، راجہ بازار اور لیاقت باغ میں اہم مقامات پر آویزاں کیے گئے تھے۔ مقامی حکومتوں/بلدیاتی اداروں کو قومی اور صوبائی اسمبلیوں میں غیر قانونی طور پر ملوث کرنے کی یہ ایک افسوسناک مثال ہے۔ ترقیاتی کاموں کے ذریعے سیاسی مقاصد حل کرانا اور یوں عوام سے ووٹ حاصل کرنا بھی اب ایک معمول بن چکا ہے جس پر 2008ء کے انتخابات سے پہلے بعض سیاسی راہنماؤں نے اپنا احتجاج ریکارڈ کرایا اور بلدیاتی اداروں کو انتخابات سے پہلے معطل/غیر فعال کرنے کا مطالبہ کیا۔ (76)

ملکی قومی صوبائی سیاست سے برادری تعصّبات کو بالعموم اور بلدیاتی سیاست سے بالخصوص ختم کرنے کے لئے ضروری ہے کہ تعلیم عام اور تمام طبقات کے لئے یکساں ہو۔ جمہوریت مستحکم ہو، سیاسی جماعتیں اپنے اندر جمہوریت لائیں اور نظری سیاست کو فروغ دیں۔ ریاستی اداروں کی ناکامی اور غیر فعالیت کی بنا پر افراد، تحفظ اور حقوق کی خاطر، برادریوں کے دامن میں پناہ ڈھونڈتے ہیں لہٰذا جب ادارے مستحکم ہوں گے اور عدل و انصاف کی فراہمی میرٹ پر ہوگی تو برادری ازم کے بُت از خود پاش پاش ہو جائیں گے (77) استعماری عہد کی یادگار جاگیرداری نظام کا خاتمہ بھی برادری تعصبات کے ختم کرنے کے لئے بہت ضروری ہے۔ بلدیاتی انتخابات ہمیشہ جماعتی بنیادوں پر کرائے جائیں تاکہ کوئی فوجی آمر یا طالع آزما، انہیں ماضی کی طرح سیاسی مقاصد اور اپنے اقتدار کے استحکام کے لئے استعمال نہ کر سکے۔ (78)

حوالہ جات

1۔ ابنِ خلدون، مقدمہ (حصہ اول) اردو ترجمہ مولانا راغب رحمانی، کراچی نفیس اکیڈمی، 1986 ص 377, 366, 365, 352, 351

2۔ ایضاً ص353

3. H.H. Risely, People of Inida, P. 278.

4. Ibid, P-25 to 29

5۔ پروفیسر لارنس زائرنگ، پاکستان کا سیاسی بحران (اُردو ترجمہ یوسف اعوان) لاہور، وین گارڈ1983، ص176

6۔ کوثر حسین، ''نئی پرانی نسل کے، برادری نظام کے متعلق رویّہ جات پر جدیدیت کے

اثرات''، مقالہ ایم۔اے ساجیات، لاہور، پنجاب یونیورسٹی، 1984ء، ص 2,1

7۔ ایضاً ص 15,14

○ ''نیوندرا'' (پنجابی (شادی یا خوشی کے موقعے پر رقم اور تحائف کا دینا۔ اس توقع کے ساتھ کہ دوسرا بھی ایسا ہی کرے گا۔ اسے مقامی زبان میں ''ورتن'' (برتنا) بھی کہا جاتا ہے۔ اردو زبان میں ''نیوتہ'' اس کا متبادل ہے۔

8. Eglar, Zebiya, A Punjabi Village in Paristan, New York, Columbia University Press, 1960, P-75.

9۔ کوثر حسین، مقالہ محولہ بالا ص 15,14

10۔ حمزہ علوی، ''محکومی سیاست کا شکار۔ مغربی پنجاب کا ایک گاؤں'' (مترجم ڈاکٹر طاہر کامران) سہ ماہی تاریخ لاہور جنوری 2004ء، ص 126

11۔ آئن ٹالبوٹ، ''پنجاب۔غلامی سے آزادی تک (1849ء تا 1947ء)''، ترجمہ ڈاکٹر طاہر کامران، لاہور، تخلیقات 1999ء، ص 32

12۔ پرویز وندل، ''پنجاب کا ابتدائی برطانوی دور''، سہ ماہی تاریخ لاہور، (شمارہ نمبر 20)، جنوری 2004ء، ص 93 تا 97

13۔ آئی۔ایس۔گریوال، ''پنجاب میں زرعی پیداوار اور نوآبادیاتی پالیسی''، (اردو ترجمہ ڈاکٹر طاہر کامران) سہ ماہی تاریخ لاہور (شمارہ نمبر 19) اکتوبر 2003ء، ص 157,156

14۔ ندیم عمر، ''جدید پنجاب کی تشکیل اور مستشرقین کا کردار''، سہ ماہی تاریخ لاہور، (شمارہ نمبر 20) ص 105

15۔ ایضاً ص 106

16۔ سرڈینزل ابٹسن، ''پنجاب کی ذاتیں'' (ترجمہ یاسر جواد)، لاہور فکشن ہاؤس، 1998ء، ص 24

17۔ ایضاً ص 697, 682, 672, 647, 633, 607, 582, 579, 569, 534, 522, 485, 463, 435, 379, 283, 67, 64

18۔ دیکھیے ڈاکٹر شہباز ملک، ''ساڈے اکھان'' (پنجابی) لاہور عزیز بکڈپو 2006ء،
ص 143, 117, 181, 212, 263, 290, 259, 358, 342, 133,
108, 44

19۔ وارث شاہ، ہیر، مرتبہ شریف صابر، لاہور محکمہ اطلاعات و ثقافت حکومت پنجاب،
1985ء، ص22

20۔ ایضاً ص 211 تا 282

21۔ جے۔آر۔ پوری/ٹی۔آر۔ شنگاری، ''سائیں بلھے شاہ''، لاہور فکشن ہاؤس 2004ء،
ص254, 255

22۔ نوراحمد چشتی، ''یادگار چشتی''، لاہور بک ہوم، 2006ء، ص72 تا 103

23۔ اے۔آر۔شبلی، ''پاکستان کے دیہہ خدا''، لاہور آتش فشاں پبلی کیشنز 1994ء، ص 07

24۔ روبینہ جبیں، ''پنجاب میں قومی اسمبلی کے انتخابات 1990ء مقالہ ایم۔اے سیاسیات،
لاہور پنجاب یونیورسٹی 1990ء ص08

25۔ ایما ڈنکن، ''پاکستان کا سیاسی سفرنامہ'' (ترجمہ ستار طاہر) لاہور مقبول اکیڈمی، 1990ء،
ص76, 77

26۔ روبینہ جبیں، مقالہ محولہ بالا، ص70, 71

27۔ طارق اسماعیل ساگر، الیکشن 1990ء، لاہور مقبول اکیڈمی، 1990ء، ص220

28۔ روبینہ جبیں، مقالہ محولہ بالا ص04

29۔ روزنامہ جنگ لاہور، 22 ستمبر 1990ء

30۔ ڈاکٹر صفدر محمود، ''پاکستان: تاریخ و سیاست''، (1947ء تا 1988ء) لاہور جنگ
پبلشرز 1992ء، ص296

اس کے علاوہ دیکھیے

i, The Herald, (Election Special) 1990, P-72

ii, Mohammad Waseem, "Pakistan Under Marital Law (1977-1985)", Lahore, Vanguard Books, 1987. P-43

31۔ روزنامہ جنگ لاہور، 22 ستمبر 1990ء محولہ بالا۔

32۔ ڈاکٹر قیصر بنگالی، پیش لفظ برائے ''پاکستان کا نیا سیاسی نظام اور مقامی حکومتوں کا کردار'' (مصنفہ سلمان عابد) لاہور، جمہوری پبلی کیشنز، 2002ء، ص 10

33۔ ایضاً ص 17, 18

34۔ ڈاکٹر محمد اعظم چوہدری، ''مقامی حکومتیں'' لاہور، عبداللہ برادرز 2007ء، ص 141

35- S. Shahid Ali Rizvi, PhD, "Local Govt. in Pakistan", Karachi, University of Karachi, 1980, P 01

36۔ ڈاکٹر محمد اعظم چوہدری محولہ بالا ص 160

37۔ محمد اسلم، ''بلدیاتی اداروں کی اثر پذیری۔ضلع کونسل ملتان کا خصوصی مطالعہ'' تحقیقی مقالہ ایم۔اے سیاسیات، بہاؤالدین ذکریا یونیورسٹی ملتان، 1982ء ص 18

38۔ پروفیسر احمد جمال فاروقی، ''پاکستان کا نظریہ حکومت اور سیاست'' لاہور عبداللہ برادرز، 2006ء ص 707, 708

39۔ ایضاً ص 710

40- S. Shahid Ali Rizvi, PhD Op Cit, P 48 to 50

41۔ انٹرویو، شوکت علی، سیکرٹری الیکشن اتھارٹی پنجاب، 20 نومبر 2007ء

42۔ روزنامہ نوائے وقت لاہور 26 ستمبر 1979ء

43۔ شمع فردوس، ''پاکستان میں فوجی ادوار میں مقامی حکومتیں'' مقالہ ایم۔اے سیاسیات، لاہور پنجاب یونیورسٹی، 2003، ص 189

44۔ روزنامہ جنگ لاہور 29 ستمبر 1983ء

45۔ روزنامہ نوائے وقت لاہور 28 دسمبر 1991ء

46۔ انٹرویو، نفیس احمد انصاری، سابق اسسٹنٹ ایڈووکیٹ جنرل پنجاب، سابق ڈپٹی میئر ملتان MPA مسلم لیگ (ن) مورخہ 25 اکتوبر 2007ء

47۔ روزنامہ مشرق لاہور یکم دسمبر 1987ء

48۔ روزنامہ نوائے وقت لاہور 28 دسمبر 1991ء محولہ بالا

49۔ ایضاً 29 دسمبر 1991ء
50۔ سیّد شعیب الدین احمد، ''بلدیاتی انتخابات - رشتے داریاں کیا گل کھلائیں گی'' مضمون روزنامہ نوائے وقت لاہور 20 مئی 1998ء
51۔ روزنامہ نوائے وقت لاہور 20 مئی 1998ء
52۔ روزنامہ نوائے وقت لاہور 21 مئی 1998ء
53۔ ابوالحسن، ''پنجاب کے بلدیاتی انتخابات 2001ء'' مضمون مشمولہ ماہنامہ ''بدلتی دنیا''، کراچی، اکتوبر 2001ء، ص 25
54۔ گائیڈ برائے طلبہ و طالبات ''پہلی مرتبہ کا ووٹر'' مطبوعہ سگما پریس اسلام آباد 2007ء، ص 32
55۔ ڈاکٹر محمد اعظم چوہدری، مقامی حکومتیں محولہ بالا ص 217, 221
56۔ سلمان عابد، پاکستان کا نیا سیاسی نظام اور مقامی حکومتوں کا کردار محولہ بالا ص 65,64
57۔ روزنامہ جنگ لاہور 26 جولائی 2005ء
58۔ ایضاً، 30 جولائی 2005ء
59۔ روزنامہ خلقت لاہور، 21 جولائی 2005ء
60۔ روزنامہ جنگ لاہور، 14 ستمبر 2005ء
61۔ ایضاً، 12 ستمبر 2005ء
62۔ ایضاً، 15 ستمبر 2005ء
63۔ ایضاً۔
64۔ ایضاً۔
65۔ ڈاکٹر سیّد ندیم الحسن گیلانی، سٹی پبلک ریلیشن آفیسر، سٹی ڈسٹرکٹ گورنمنٹ لاہور مورخہ 22 جولائی 2007ء
66۔ انٹرویو، اسد علی، چیف کونسل آفیسر سٹی ڈسٹرکٹ گورنمنٹ لاہور مورخہ 20 اکتوبر 2007ء
67۔ روزنامہ جنگ لاہور، 15 ستمبر 2005ء
68۔ ایضاً

69۔ انٹرویو، چوہدری مسعود اختر ایڈووکیٹ ہائیکورٹ مورخہ 22 اکتوبر 2007ء

70۔ انٹرویو، محمد اسلم گورداسپوری، راہنما پاکستان پیپلز پارٹی اور سابق MPA، مورخہ 23 ستمبر 2007ء

71۔ انٹرویو، حافظ اقبال خاکوانی، خصوصی مشیر وزیر اعلیٰ پنجاب و سابق وزیر خوراک (1997ء تا 1999ء) مورخہ 28 اکتوبر 2007ء

72۔ انٹرویو، پروفیسر سیّد شبیر شاہ شعبہ تاریخ، گورنمنٹ زمیندار کالج گجرات، مورخہ 21 اکتوبر 2007ء

73۔ سلمان عابد، پاکستان کا نیا سیاسی نظام اور مقامی حکومتوں کا کردار محولہ بالا ص 64

74۔ انٹرویو، پروفیسر مہر محمد حسین ملک، شعبہ سیاسیات، گورنمنٹ کالج شاہ پور ضلع سرگودھا، مورخہ 23 اکتوبر 2007ء

نوٹ: محولہ حقائق 2002ء کے قومی وصوبائی انتخابات کے ہیں۔

75۔ روزنامہ ایکسپریس لاہور، مورخہ 23 اکتوبر 2007ء

76۔ i) روزنامہ فرنٹیئر پوسٹ (انگریزی) لاہور مورخہ 06 دسمبر 2007 اور 24 دسمبر 2007ء

ii) روزنامہ ایکسپریس لاہور، مورخہ 24 دسمبر 2007ء اور 14 فروری 2008ء

77۔ انٹرویو، ڈاکٹر مبارک علی، ممتاز تاریخ دان اور دانشور، مورخہ 15 ستمبر 2007ء

78۔ انٹرویو، احمد سلیم، ممتاز محقق، ادیب، تجزیہ نگار اور دانشور، مورخہ 05 جولائی 2008ء

ملتان میں سومرا حکمرانوں کا سنہری دور

(1027ء.....1175ء)

حفیظ خان

ملتان کی قدامت اپنی جگہ، لیکن یہ سندھ سلطنت کے صوبے کے طور پر ہماری معلوم تاریخ میں پانچویں صدی عیسوی کی آخری چوتھائی میں اُس وقت سامنے آتا ہے جب یہاں رائے خاندان (485ء۔622ء) کی حکمرانی تھی۔ ملتان کے علاوہ اِس سلطنت کے تین اور صوبے تھے یعنی برہمن آباد، اسکلندہ اور سیوستان۔ ملتان کا صوبہ اُس وقت سکہ، برہما پور، کروڑ، اشہار اور کمبھ کے علاقوں پر مشتمل تھا۔ سکہ کو اِن دنوں سرور شکوٹ کہا جاتا ہے جو ملتان کے مضافاتی قصبے لاڑ کے قریب واقع ہے۔ جب کہ کروڑ آج کا کہروڑ پکا (ضلع لودھراں)، اشہار: تلمبہ اور کمبھ: دنیا پور ہو سکتے ہیں۔ قدیم ترین حوالوں میں ''میسان'' کے نام سے یاد کیا جانے والا یہ شہر آج سے چار ہزار سے آٹھ ہزار سال کے درمیانی عرصے میں بھی آباد تھا کہ جب ایک تاریخی نظریے یا مفروضے کے مطابق آریا یہاں آئے۔ اِسی شہر کے آس پاس دنیا کی سب سے پرانی کتاب رگ وید تخلیق ہوئی جس کے آخری اشلوک کہیں تین ہزار برس قبل مسیح میں جا کر مکمل ہوئے۔ البیرونی نے گیارویں صدی عیسوی میں یہاں آ کر بتایا کہ یہاں کے لوگ اپنے شہر کو دو لاکھ سولہ ہزار چار سو تیس سال قدیم سمجھتے ہیں۔ (1) جب کہ تاج الدین مفتی کی تحقیق کے مطابق یہ شہر طوفانِ نوح کے وقت بھی آباد تھا۔ (2) جب اِس شہر کا نام راجہ ہرنا کشپ کے نام پر ''کشپ پورہ'' ہوا تو یہ زمانہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی پیدائش سے ایک ہزار پانچ سو پچاس برس پہلے کا

گنا جاتا ہے۔ اور اِسی سدا آباد ملتان پر آج سے نو سو نوے سال قبل 1010ء میں محمود غزنوی کے دوسرے حملے کے بعد تباہی و بربادی کا وہ دور بھی گزرا ہے کہ لگ بھگ اُنیس برس تک (1011ء۔1030ء) نہ تو یہاں کوئی حاکم تھا اور نہ ہی اُس کے حکومت کرنے کو رعایا۔ (3) لیکن ملتان پھر بھی زندہ رہا۔

محمد بن قاسم کے حملے کے بعد ملتان سے لوٹا گیا زر و جواہر اور سونا جب خلافتِ بنوامیہ کے دربار میں پہنچا تو ''مروج الذہب'' کے نام سے جانا گیا یہ شہر اپنی بے پناہ دولت اور خوشحالی کے سبب بدقسمت ہی رہا۔ لوٹ کھسوٹ، چھینا جھپٹی اور مار دھاڑ کی غرض سے اِس پر کیئے جانے والے تابڑ توڑ حملوں میں خلقِ خدا کی جتنی بربادی ہوئی، اِس کے گلی کوچوں میں جتنا خوں بہایا گیا، وہ اُس نقصان کے مقابل کچھ بھی نہیں کہ جتنا نقصان علم و ادب کے اُن خزانوں کا ہوا، جو ہر دور میں تخلیق ہونے کے باوجود ہر نئے حملے کے نتیجے میں مٹی اور راکھ کا ڈھیر بن جایا کرتے تھے۔ ہر نیا حملہ آور اِس خطے سے مقامی لوگوں کی تہذیب و ثقافت، علم و ادب اور غیرت و حمیت کو اپنی اصطلاحات سے تبدیل کرنے کا خواہاں ہو کر آیا کرتا تھا، محض اِس لئے کہ اُسے اِس خطے کے نجات دہندہ کے طور یاد کیا جا سکے۔ معلوم تاریخ کے شروع کے ادوار سے لے کر ازمنۂ وسطیٰ کے بعد بھی جس بیرونی حملہ آور نے بھی ملتان پر یلغار کی، اپنے قبضہ کے بعد ایک ہی کام کیا کہ یہاں کے راج مزدوروں، بڑھئی، جولاہوں اور دستکاروں کی جاں بخشی کہ وہ اُن کے لئے اسباب تجارت کو تیار کرنے میں لگے رہیں، جب کہ علماء، فضلاء، مدرسین، مورخین، محققین اور دیگر علوم و فنون میں یکتائے روزگار اصحاب کا اجتماع طور پر تہہ تیغ کیا جانا کہ پورے کا پورا خطہ اپنے ماضی سے کاٹ کر علیحدہ کر دیا جائے۔ ہر حملے کے بعد اِس لئے مدرسوں اور لائبریریوں کو آگ لگا دی جاتی کہ اُن سے پہلے کا ایک ایک نقش عوام و خواص کے حافظوں سے کھرچ کر مٹا دیا جائے۔ اِن بیرونی حملہ آوروں کو مقامی لوگوں کی حاکمیت کا جو بھی دور پسند نہ آیا اور اُن کی قبضہ گیری کے عزائم میں مزاحم ہوا، اُس دور پر لاعلمی کے اندھیرے کا پردہ ڈال دیا گیا۔

یہ امر بھلا کیسے تسلیم کیا جا سکتا ہے کہ ملتان کے باسیوں نے اپنے بھرپور شعوری ادوار میں بھی صدیوں تک کوئی مقامی مورخ پیدا نہ کیا ہو۔ یقیناً اُن ادوار کا تفصیلی احوال بتانے کے لئے مقامی طور پر تاریخ نویسی کی گئی ہوگی۔ لیکن یہ بات اور کہ ملتان میں ہونے والے پے در پے

قتلام اور بیرونی حملہ آوروں کی سفاکی، جہالت اور تنگ نظری کے سبب اِن کتب کا وجود ہی مٹا دیا جاتا رہا ہو۔ یہی وہ سبب ہے کہ آج کے مورخ کے سامنے تاریخ کے اوراق کورے دھرے ہوئے ہیں اور پورے یقین کے ساتھ کچھ بھی بتانے سے قاصر ہیں کہ دوسری صدی ہجری سے لے کر چھٹی صدی ہجری تک ملتان میں کیا کچھ ہوتا رہا۔ اگر ہمیں ادھر اُدھر سے کچھ احوال ملتا بھی ہے تو اُن کتابوں میں سے جو عرب سیاحوں نے ملتان سے واپسی کے بعد اپنے ملکوں میں جا کر لکھیں۔ یہ کتابیں بھی شاید اِس وجہ سے تباہ ہونے سے بچ گئیں کہ نہ تو ملتان میں تحریر ہوئیں اور نہ ہی ملتان میں لوٹ مار کرنے والے خود ساختہ ہیروز کے ہاتھ لگ سکیں۔ ڈاکٹر احمد نبی کے مطابق: ''محمود غزنوی نے بظاہر اسماعیلیوں (یا قرامطیوں) کا وسیع پیمانے پر قتلِ عام کر کے ملتان اور منصورہ کو تباہ کیا تو اِس کے بارے میں جدید مورخین مثلاً ناظم، حبیب، بیگ، باسورتھ وغیرہ کہتے ہیں کہ محمود کے اِس انتہائی اقدام کی وجہ مذہبی نہیں سیاسی تھی۔ صاف ظاہر ہے کہ محمود برسر مسند عباسی خلیفہ کو خوش کرنا چاہتا تھا''۔ (4)

ملتان میں وادی سندھ کے مقامی حکمرانوں کے ساتھ روا رکھی جانے والی بیرونی حملہ آوروں کی سفاکی، محض اِس مثال سے عیاں ہے کہ اُن کے کاسہ لیس مورخین نے تاریخ کے حافظے سے تقریباً 150 برس کی مقامی حکمرانی کے اُس دور کو کھرچنے کی کوشش کی جو ملتان میں غزنوی خاندان کی باقیات کے عملی طور پر غیر مؤثر ہو جانے یعنی 1025ء (416ھ) سے لے کر سلطان شہاب الدین غوری کے حملہ آور ہونے یعنی 1175ء (571ھ) تک پھیلا ہوا ہے۔ کسی بھی مورخ نے ملتان میں مقامی لوگوں کی حاکمیت کے اِس دور کو بہ نظرِ عمیق دیکھنے اور تفصیل میں جانے کی کوشش ہی نہیں کی۔ لگ بھگ نو صدیوں کے بعد ملتان کے ایک محقق اور مورخ ڈاکٹر مہر عبدالحق نے اِن ایک سو پچاس برسوں سے پردہ اُٹھانے کا بیڑہ بیسویں صدی کے آخر برسوں میں اپنی وفات سے تھوڑا عرصہ قبل اپنی کتب (5) کی صورت اُٹھایا۔ لیکن اِن 150 برسوں کے حاکموں، حکومت اور یہاں ہونے والی علمی اور تہذیبی ترقی کو نئے سرے سے دیکھنے کی ضرورت آج کے سائنسی شعور کے دور میں پہلے سے زیادہ ہو چکی ہے تا کہ تاریخ کے اوراق پر تھوپی ہوئی تعصب کی کالک کو حقیقی دلائل اور بلاتعصب تجزیوں کی صورت صاف کیا جا سکے۔ ڈاکٹر مہر عبدالحق کے ہمعصر ملتانی مورخ شیخ اکرام الحق نے اپنی کتاب ''ارضِ ملتان''

میں اِس دور کو اِس لئے اپنی توجہ کے قابل نہیں جانا کہ اُن کے مطابق سومرا خاندان کی حکومت کے اِس دور میں قرامطی پھر سے معاشرے میں اپنا اثر ورسوخ قائم کرنے لگ گئے تھے۔ لیکن اِس امر پر شیخ اکرام الحق بھی کوئی تبصرہ نہیں کرتے کہ قرامطی کہلائے جانے والے حکمران داؤد بن نصر کے خاندان کو دیگر ملتانیوں کی طرح بلاتخصیص تہہ تیغ کرنے کی بجائے بہ حفاظت گرفتار کرنے کے بعد سلطان محمود غزنوی، اپنے ہمراہ غزنی کیوں لے گیا اور بعدازاں محمود غزنوی کی وفات کے بعد اُس کے بیٹے اور نئے سلطان؛ مسعود غزنوی نے کس لئے اِن ''کافروں'' کے باقی ماندہ خاندان کو رہائی دے کر دوبارہ ملتان آباد ہونے کے لئے واپس بھیج دیا۔ (6) یقیناً اس کی وجوہات بھی غزنویوں کی دیگر حکمت عملیوں کی طرح مذہبی کی بجائے سیاسی رہی ہوں گی جنہیں مذہبی تقدلیس کا رنگ دے کر تاریخ کی نگاہوں سے اوجھل کر دیا گیا۔ جب کہ حقیقت یہ ہے کہ 150 برس کے اِس خاموش کر دیے گئے عرصے میں ملتان پر سومرا خاندان کی حکومت رہی جو سندھ اور اُچ میں اِس سے پہلے قائم چلی آ رہی تھی۔

بنیادی طور پر سومرا مقامی ہندو قبیلہ تھے جن کے کچھ بااثر افراد نے محمد بن قاسم کے سندھ پر حملے کے بعد اسلام قبول کر لیا تھا۔ مقامی اقدار اور رواجی روایات کی پاسداری کے حوالے سے انہوں نے اپنے نام عربی ناموں سے تبدیل نہ کیے اور اپنا مقامی تشخص برقرار رکھا۔ انہوں نے یہاں آباد ہونے والے عرب زمینداروں کے ہاں باہمی شادیاں کر کے اپنے سماجی اثر و نفوذ میں اضافہ کیا۔ ''تحفتہ الکرام'' اور ''بیگلر نامہ'' میں سومراؤں کو اِس مغالطے کے سبب عرب گردانا گیا ہے کہ شاید وہ عراق کے سمیری ہوں۔ (7) شاید اِس کی وجہ مقامی مسلمانوں میں پایہ جانے والا امتیازی سلوک کا وہ خوف بھی ہو کہ جو بیرونی نسبت نہ رکھنے والے مسلمانوں کے ساتھ روا رکھا جاتا تھا۔ کیونکہ اُس وقت کیا کثر مقامی مسلم قبائل نے اپنا نسب کسی نہ کسی حوالے سے حملہ آوروں کے خطوں سے جوڑ رکھا تھا۔ ایسے میں اگر مقامی سومراؤں کو عراقی سمیری کہہ دیا گیا تو کچھ ایسی اچنبے کی بات نہیں تھی۔

مشہور مورخ ایم ایچ پنہور کے مطابق شاہی خاندان سومرا کی کامیابی کا دارومدار جانشینی کے ایک بے لچک اور خون خرابے سے پاک قانون پر تھا جو انہیں دہلی کے ہمعصر سلاطین اور غزنی کے حکمرانوں کے جانشینی کے اصلوں کے بالکل برعکس تھا۔ کیونکہ غزنی ہو کہ دہلی، وہاں

ایک سلطان کے مرنے یا کمزور پڑ جانے کی صورت میں جانشنی کا فیصلہ ہمیشہ تلوار کرتی رہی تھی۔ (8) سومرا بادشاہوں کا نظامِ حکومت اور جانشینی کا اصول ایسا تھا کہ صدیوں تک آزاد اور خود مختار بادشاہت کرنے کے باوجود نہ تو اِن میں قتل و غارت کا کوئی واقعہ رونما ہوا اور نہ ہی کسی نے کسی دوسرے کو دھوکے اور فریب سے مغلوب کر کے خود کو بادشاہ بنانے کی کوشش کی۔ نہ کبھی اقتدار کی ہوس میں انسانیت اور اسلامی اقدار کا دامن ہاتھ سے جانے دیا اور نہ ہی لوٹ مار کے بل بوتے پر اپنے خزانوں کو بھرنے کی کوشش کی۔ مورخین کے ذہنوں میں یہی بات ہضم ہونے کو نہیں آ رہی کہ یہ کیسے بادشاہ تھے کہ جو ملتان کے علاوہ سندھ اور اُچ میں صدیوں تک عوامی فلاح و بہبود کے امور کو اولیت دیتے رہے اور علم و ادب کی ترویج کرتے رہے۔ یہ مقتدر حکمران ہو کر بھی عام لوگوں کا دامن خوشی اور خوشحالی سے بھر دیتے تھے اور ہمہ وقت اپنی سلطنت کو ترقی کی راہ پر گامزن رکھنے کے لئے فکر کرتے رہتے تھے۔ ایک جانب شاہی ادب آداب کا بھی پاس ہے اور دوسری طرف اسلام اور عوام دونوں سے رشتہ نہیں ٹوٹتا۔ کوئی حملہ آور چڑھائی کرتا ہے تو ایک طرف ہو جاتے ہیں۔ جب وہ لوٹ مار کر کے لوٹ جاتا ہے تو پھر سے عوام کے خادم بن کر امورِ سلطنت سنبھال لیتے ہیں۔ بند بنواتے ہیں، نہریں کھدواتے ہیں، زرعی معیشت کو بڑھاوا دینے کے ساتھ ساتھ امن و امان کی صورت کو بگڑنے بھی نہیں دیتے۔ 1210ء (606ھ) میں جب ناصر الدین قباچہ نہایت کروفر سے اُچ پر حملہ آور ہوا۔ اُس وقت اُچ پر سومرا بادشاہ بھونگر دوم کی حکومت تھی۔ اُس نے یہ کہہ کر اپنے آپ کو بادشاہت سے علیحدہ کر لیا کہ: ''بھائی تم بھی حکومت کر لو، سنا ہے کہ تم بڑے ذہین و فطین، باہمت اور ہمدرد انسان ہو۔ ہاں مگر اتنا ضرور کرنا کہ علمی، ادبی اور فلاحی ادارے جو ہم نے بنائے ہیں، انہیں ترقی نہ دے سکو تو کم از کم انہیں تباہ نہ کرنا''۔ (9)

اِسی طرح ایک اور مورخ عباس ہمدانی نے اپنے مقالے میں لکھا ہے سمرا خاندان کی انتہائی مضبوط حکومت نے ایک ایسے کلچر کو فروغ دیا جو عربی اور ہندی تہذیبوں کا امتزاج تھا۔ یہی وہ دنیا کلچر تھا جو ہندی مسلمانوں اور ترکی کلچر کا رقیب بن کر سامنے آیا۔ (10) سومرا بادشاہ جس کلچر، رِیت اور روایت اور طرزِ حکومت پر کاربند رہے وہ خلافت کی طرح جمہوریت، بادشاہت اور اسلامی اقدار کا ایسا ملا جلا نظام تھا جس میں سے مقامی تہذیب کی خوشبو آتی تھی اور عربی

ثقافت کا باوقار رنگ بھی جھلکتا تھا۔ اِس حکومتی نظام نے بہت جلد اپنا مقام اِس لئے بھی بنالیا کہ اِس کی ایک طرف افغانستان سے آنے والے ترک حملہ آوروں کی تہذیب تھی جو صرف اور صرف تلوار کے گرد گھوم رہی تھی اور اِس کے دوسری جانب ہندی مسلمان تھے جنہوں نے طاؤس ورباب کو اپنا مقصود بنا رکھا تھا۔ اِن حالات میں اِس خطے کے لوگ بے عملی کا شکار ہونے لگے۔ زندگی کا کوئی پہلو اُن کے نزدیک اتنا پرکشش نہ رہا کہ جو انہیں پھر سے باعمل انسان بنا سکتا۔ یہی وہ حالات تھے کہ جب اِس سرزمین میں تصوف کے بیج نے اپنی کونپلیں نکالنا شروع کیں اور آئے روز کے حملوں، ہولناکیوں اور خون خرابے سے عاجز آئے ہوئے لوگوں نے اس کے دامن میں پناہ لینا شروع کی۔ ان حالات میں ضروری تھا عام لوگوں کو کوئی ایسا نظام حکومت دیا جائے جو بادشاہت کو عوام کی خواہشات کے مطابق ڈھال کر اُن کے لیے باعمل، متوازن، ہوس اقتدار اور خون خرابے کے جنون سے پاک انسانیت نواز معاشرت کی بنیاد رکھ سکے۔ یہی سوماراؤں کی حکومت کے وہ سنہری اصول تھے کہ جن کے سبب ایک ایسی تہذیب دنیا کے سامنے آئی کہ جو ترکوں کی تلوار اور ہندی مسلمانوں کے طاؤس ورباب، دونوں سے الگ تھلگ خالصتاً اسلامی اقدار اور اصولوں کی پرچارک تھی۔

ملتان میں سمراؤں کی حکومت کب بنی، اِس بارے میں یقین کے ساتھ کچھ نہیں کہا جا سکتا۔ لیکن ایلیٹ اینڈ ڈاؤسن کے مطابق ابنِ سومار سمرا 1032ء (422ھ) میں ٹھری اور اُچ کے بعد ملتان کی حکومت بھی سنبھال چکا تھا۔ بات اگر بہت ہی احتیاط سے کی جائے تو پھر بھی یوں محسوس ہوتا ہے کہ دریائے سندھ کے نچلے طاس کے علاقے میں سمراؤں کی حکومت سلطان محمود غزنوی کی وفات (471ھ۔1030ء) سے پہلے کسی نہ کسی سطح پر شروع ہو چکی تھی۔ (11) گو کہ سندھ میں سمرا خاندان کے اقتدار کی بنیاد خفیف سومرا نے سندھ کی عرب حکومت کے دارالخلافہ منصورہ میں ہباری خاندان کے زوال کے بعد 1011ء میں رکھی تھی ء۔ مگر ابھی یہ حکومت مستحکم ہو رہی تھی۔ 1025ء۔1026ء میں اسے محمود غزنوی کے بہت بڑے حملے کی صورت جس تباہی و بربادی کا سامنا کرنا پڑا، اُس کے بعد منصورہ، منصورہ نہ رہا ملکہ کھنڈرات کا قبرستان بن گیا۔ خفیف سومرا کو ایک عرصے تک جنگلات میں چھپ کر اپنی حکومت کو نئے سرے سے مجتمع کرنا پڑا۔ محمود غزنوی کے ہاتھ منصورہ کی بربادی کے سبب جب اُس کے دوبارہ آباد

ہونے کی کوئی صورت نہی رہی تو خفیف سومرا نے 1026ء میں ''تھری'' کو نیا دارالحکومت بنالیا جو ماتلی سے چودہ کلومیٹر کے فاصلے پر تھا۔ تھری 1241ء تک سمراؤں کا دارالحکومت رہا۔ خفیف سومرا نے باقی ماندہ عمر، سومراؤں کی حکومت کو عام لوگوں کی فلاح و بہبود کے لئے مختص و مستحکم کرنے کے لئے بہت دوررس، مضبوط اور عظیم خدمات کا آغاز کیا۔ مگر صرف پندرہ برس کی حکومت کے بعد ہی اُسے اِس جہان سے رخصت ہونا پڑا۔

خفیف کی وفات کے وقت اُس کا بیٹا بھوئیں گارا بھی چھوٹا سا بچہ تھا۔ لہٰذا اُس کے حقِ وراثت کو محفوظ رکھتے ہوئے سمرا خاندان کے عمائدین نے تمام تر معاملات کے پیشِ نظر متفقہ طور پر ایک نہایت ہی دلیر اور ذہین سومرا سردار سومار سومرا کو اپنا حاکم منتخب کر لیا۔ سومار سمرا ایک شاندار قسمت تو لے کر پیدا ہوا مگر لمبی عمر کا کھاتہ کہیں خالی رہ گیا۔ کیونکہ وہ صرف پانچ برس ہی حکومت کر سکا اور 1030ء (421ھ) میں قضا کے ہاتھوں قبر میں جا سویا۔ اُس کے بعد اُس کا بیٹا ''دودو'' (12) یعنی ابنِ سومار سمرا سندھ اور ملتان کا حاکم بنا۔ اِس طرح اگر ایلیٹ اینڈ رڈوسن کی رائے کو بنیاد بنایا جائے تو ظاہر ہوتا ہے کہ محمود غزنوی کی وفات کے وقت ملتان میں سومار سمرا کی حکومت تشکیل پا چکی تھی اور اُس سے قبل خفیف سمرا کی۔ خفیف سمرا کے ملتان پر عملی حکمرانی کے آثار تو نہیں ملتے۔ لہٰذا اگر ملتان پر سمرا خاندان کی اقتدار کی موثر پرچھائیوں کو تلاش کیا جائے تو وہ کہیں سومار سمرا کی پانچ سالہ حکومت ہی میں ممکن ہیں۔ کیونکہ تاریخ ہمیں کوئی ایسی خبر دیتی دکھائی نہیں دیتی کہ جب ابنِ سومار سمرا نے ملتان کی حکومت سنبھالی تو کسی لڑائی بھڑائی، حملہ یا لوٹ مار کا کوئی واقعہ پیش آیا ہو۔ میرے نزدیک اِس میں کوئی شک نہیں ہونا چاہیے کہ جب 1027ء میں محمود غزنوی ملتان کے جاٹوں کو تباہ و برباد کرنے کے بعد واپس پلٹا تو سومار سمرا نے ملتان میں پیدا ہونے والے حکمرانی کے خلاء کو غیر محسوس طریقے سے پر کیا۔ اور اِس کے تقریباً چا برس بعد جب سومار سمرا فوت ہوا تو اُس کے بیٹے ابنِ سومار سمرا نے ملتان کی شاہی اپنے والد کی وراثت ہی میں سنبھالی، جس پر کسی قسم کا ردِعمل نہ ہونا اُن دونوں کی مقبولیت کا غماز ہے۔ اِس طرح ملتان میں سمرا خاندان کی حکمرانی کا دور کہیں 1027ء میں سومار سمرا کے ہاتھوں کھلتا دکھائی دیتا ہے۔

ابنِ سومار سمرا، تاریخ میں ''راج بل'' کے نام سے یاد کیا گیا ہے۔ جس کے معنی ہیں

''مملکت کی قوت'' بادشاہی کو عزت وحشمت دینے والا Power of the State۔(13)
کیونکہ بیرونی حملہ آوروں کی خوئے قبضہ گیری کی تسکین کی خاطر درباری ذہنیت کے کچھ تنگ نظر اورفنِ تاریخ نویسی سے نابلد صاحبان نے ''راج بل'' کو پہلے ''راج پال'' بنایا اور پھر صرف ''پال'' تاکہ عصبیت کا مظاہرہ بھرپور طریقے سے کیا تاکہ اگر اور کچھ نہیں بن پایا تو کیوں نہ وادی سندھ کے اِس مقامی حکمران کا مذہبی تشخص ہی برباد کر دیا جائے۔ ڈاکٹر مہر عبدالحق، ابنِ سومار ہی کو دودو اوّل قرار دیتے ہیں۔ (14) کیونکہ اِسم ''دودو'' سندھی زبان میں بے حد مقبول اور عام ہے جس کے معنی ہیں خوبصورت، گبھرو، بہت طاقتور، عزت وحیثیت والا۔ مقامی زبانوں میں اس کا ترجمہ ''راج بل'' ہی کیا جاتا ہے۔ جب کہ ایم ایچ پنہور کے مطابق دودو نام کے چار بادشاہ سومرا خاندان میں ہو گزرے ہیں۔ جن میں دو دو اوّل کا عرصہ حکمرانی 1068ء۔1092ء پر محیط ہے۔ (15) لیکن مہر عبدالحق کے نزدیک 1068ء سے 1088ء تک کے عرصے میں سمرا سلطنت کا بادشاہ دودو ثانی تھا، نہ کہ دودو اوّل۔ ابنِ سومار سمرا کا اصل نام دودو اوّل تھا کہ نہیں، اِس بحث سے قطع نظر سوچنے کی بات یہ ہے کہ اگر ابنِ سومار سمرا یا راج بل کا مذہبی تشخص مشکوک ہوتا تو ملتان کے سابقہ حاکم داؤد بن نصر کے پوتے داؤد اصغر کی مبینہ حرکات کو لگام دینے کے لئے، کہ جسے سلطان مسعود نے اپنے باپ (سلطان محمود) کی وفات کے بعد رہا کر دیا تھا، مقتنیٰ بہاء الدین نے راج بل کو 1032ء میں لکھے جانے والے خط میں یہ کیوں لکھا ''ملتان اور ہندوستان کے موحدین کے نام بالعموم اور شیخ ابنِ سومار راج بل کے نام بالخصوص''۔

اے روشن ضمیر راج بل!

اپنے کنبے کو خوابِ غفلت سے بیدار کر جو موحدین ہیں اور چھوٹے داؤد کو سچے دین میں واپس لا کیونکہ مسود نے اُسے قید و بند سے اِس واسطے رہائی دی ہے کہ تم اُس فریضے کو تکمیل تک پہنچا سکو جو تمہیں اُس کے بھانجے عبداللہ اور ملتان کے تمام باشندوں کے خلاف سپرد کیا گیا تھا تاکہ تقدس اور توحید کے اصولوں کے پیروکار اضطراب، تردید، مہارتِ توضیح اور بغاوت والی پارٹی سے ممیّز ہو جائیں''۔(16)

اِسی طرح شہاب دہلوی نے لکھا ہے کہ اُچ کا عظیم الشان علمی اور تاریخی مدرسہ ''فیروزیہ''

بھی سمرا بادشاہ کا قائم کیا تھا۔ (17) آئین اکبری کے مصنف ابوالفضل کے مطابق شاہانِ سمرا نے اپنی حکومت کی بنیاد اسلامی ارشادات پر رکھی اور اُن پر آخر دم تک قائم رہے۔ انہوں نے عوام کے ساتھ محبت اور خلوص کے رشتے کو کبھی ترک نہ کیا اور ہر معاملے اور دکھ سکھ میں عوامی شوریٰ کے فیصلوں کو سر آنکھوں پر رکھا۔ (18)

سمرا خاندان کے بادشاہوں سے متعلق عام طور پر اسماعیلی ہونے کی جو بات کی جاتی ہے، وہ ایسی بھی کوئی انوکھی نہیں۔ کیونکہ ایک طرف اُس زمانے کے افغانستان سے آنے والے ترک حملہ آور تھے، جو اپنا ناطہ بغداد کے عباسی خلفا سے استوار رکھتے تھے۔ اور دوسری طرف سندھ اور ملتان کے مقامی حکمران، جن کی مجبوری یہ تھی کہ وہ بھی اِن حملہ آوروں سے بچنے کے لئے کسی ایسی سپر پاور سے رشتہ جوڑ لیں جو بغداد کے عباسی خلفاء کہ ہم پلہ مگر مخالف ہو۔ چونکہ اُس وقت عباسی خلافت کی ٹکر پر دوسری بڑی اسلامی خلافت مصر اور افریقہ کی فاطمی خلافت تھی لہٰذا افغانستان کے ترک حملہ آوروں کے حملوں کے خلاف سیاسی اور دفاعی حمایت حاصل کرنے کے لئے ملتان اور سندھ کے سمرا حکمرانوں کا فاطمی خلافت کے ساتھ تعلق اور جمعہ کی نماز میں اُن کے نام کا خطبہ دیا جانا کچھ ایسا بھی غیر فطری نہیں تھا کہ جس کی بنیاد پر سمراؤں کی حکومت کو ہی کوئی مخصوص مذہبی شناخت دے کر اُن نیک طینت مسلم حکمرانون کی طرز حکمرانی کو معتوب ٹھہرا کر اُس پر پانی پھیر دیا جائے۔ دنیا کے ممالک چاہے چھوٹے ہوں یا بڑے، اب تلک یہی اصول چلا آرہا ہے کہ اپنے دفاع کے واسطے انہیں کسی ایک بڑے گروپ یا بلاک میں شامل ہوکر رہنا پڑتا ہے۔ دور کیوں جائیں، سوویت یونین ٹوٹنے کے باوجود آج بھی دنیا دو بلاکوں میں بٹی ہوئی نظر آرہی ہے۔ یعنی امریکی بلاک اور امریکہ مخالف بلاک۔ ڈاکٹر عبدالحق کے الفاظ میں: ''اُن (سمراؤں) کا اسماعیلی مذہب زیادہ سیاسی اور بہت کم اعتقادی نوعیت کا تھا۔ حکومتیں سب کی سب مذہبی بنیادوں پر چل رہی تھیں۔ دنیائے اسلام میں بین الاقوامی سطح پر فاطمیہ خلافت کو عروج حاصل ہو چکا تھا۔ اپنی بقا کے لئے چھوٹی موٹی حکومتوں کے لئے ضروری تھا کہ اس ورلڈ پاور کی سرپرستی حاصل کریں۔ پس اگر سمراؤں کی نئی نئی اُبھرنے والی حکومت نے یہی کیا تو کون سا پہاڑ ٹوٹ پڑا جب کہ اُن کی رعایا کی اکثریت بھی تیزی کے ساتھ شعیت کی طرف بڑھ رہی تھی''۔ (19)

ملتان کے دوسرے سومرا حاکم ابنِ سومار سمرا یعنی راج بل کی سندھ پر حکومت تو مسلسل 1054ء (445ھ) تک قائم رہی۔ مگر ملتان میں راج بل کی 24/23 سالہ حکمرانی دو اقساط میں رہی۔ یعنی پہلے 1030ء سے 1042ء تک۔ اور پھر سات برس کے وقفے کے بعد مزید پانچ برس یعنی 1049ء (441ھ) سے 1054ء (445ھ) تک۔ جب کہ اِس دوران کے سات برس سلطان محمود غزنوی کے پوتے مودود کی حکمرانی کے زمرے میں آتے ہیں۔ گو کہ سلطان محمود غزنوی کی وفات (1030ء) کے بعد اُس کا بیٹا سلطان مسعود علامتی طور پر اپنے آپ کو سندھ اور ملتان کا حاکم گردانتا رہا اور 1040ء میں اُس نے اپنے بیٹے مودود کو ملتان کا حاکم بھی بنا کر بھیجا۔ اُس کے ملتان آنے پر راج بل سمرا خود بخود ہی حکومت سے الگ ہو گیا۔ اور اِس دوران اُچ اور سندھ پر اپنی حکمرانی کو برقرار رکھا۔ ڈاکٹر مہر عبدالحق کے مطابق: ''ایسا معلوم ہوتا ہے کہ مسعود اور ابنِ سومار کے درمیان کوئی باہمی معاہدہ طے پا چکا تھا۔ اُس کی طرف ہلکا سا اشارہ منتّتی کے خط میں ہمیں داوٗد کی رہائی کے حوالے سے ملتا ہے۔'' (20)

اگر مزید تفصیل میں جائیں تو متذکرہ بالا سات برس کا عرصہ غزنویوں حاکموں کی جانب سے تقرر شدہ کئی گورنروں میں بٹا ہوا تھا۔ کیونکہ سلطان مودود کو تو جیسے ہی سلجوکیوں کے ہاتھوں اپنے باپ سلطان مسعود کی شکست کی خبر ملی، وہ لاہور چلا گیا۔ لاہور میں معلوم ہوا کہ سلطان مسعود کو اُس کے بھتیجے (شہزادہ محمد کے بیٹے) نے قتل کر دیا ہے تو وہ تخت سنبھالنے کیلئے غزنی چلا گیا۔ لہٰذا اِن حالات میں اُس نے ابونصر نامی جنگجو کو لاہور کا گورنر بنا دیا جس نے سندھ تک فوج کشی کی۔ سمراؤں کی حکمت عملی کے تحت ابونصر کو کسی بھی جگہ مزاحمت کا سامنا نہ کرنا پڑا۔ مگر جونہی وہ واپس پلٹا، سمراؤں نے اپنا کوئی بھی نقصان کرائے بغیر دوبارہ عنانِ حکومت سنبھال لی۔ ابونصر کی ناکامیاں اپنی جگہ رہیں اور غزنویوں کا لڑکھڑاتا اقتدار اپنی جگہ۔ مگر ملتان سمیت پورے سندھ میں سمراؤں کا اثر ونفوذ کم نہ ہو سکا۔ اِس دوران 1048ء میں سلطان مودود نے اپنے بیٹے ابوالقاسم محمود کو سندھ کا گورنر مقرر کیا جس کے کوتوال ابوعلی نے سندھ، ملتان، پشاور اور کشمیر پر شورشوں کو فرو کرنے کے نام پر چڑھائیاں کیں اور غزنی واپس لوٹ گیا۔ 24 رجب 441ھ (50-1049ء) کو مگر سلطان مودود کی وفات ہوگئی اور اُس کے تین برس کے بیٹے کو سلطان بنا دیا گیا۔ یہ بچہ اپنے چچا علی بن مسعود کی مہم جوئی کی بھینٹ چڑھ گیا جو اُسے معزول کر کے خود

سلطان بن بیٹھا۔ چند ماہ بعد ہی سیستان کے گورنر عبدالرزاق بن مہندی نے بست کے قید خانے میں پڑے ہوئے محمود غزنوی کے چھوٹے بیٹے عبدالرشید بن محمود کو جھاڑ پونچھ کر باہر نکالا جس نے اپنے بھتیجے کو بے تاج کر کے غزنی کا تاج اپنے سر پر سجالیا۔ اُس نے 443ھ (52-1051ء) میں ہند اور سندھ کی حکومت نوشگین کے سپرد کر دی۔ (21) گو کہ غزنی میں عبدالرشید کے بعد فرخ زاد، پھر ابراہیم بن مسعود، مسعود بن ابراہیم، اُس کے بیٹے ارسلان شاہ کی حکومتیں رہیں۔ مگر ملتان کے نواح میں آخری غزنوی آثار اور اُس لڑائی کی صورت بیان ہوئے ہیں کہ جس میں ارسلان شاہ بن مسود بن ابراہیم کا مقرر کیا ہوا سندھ اور پنجاب کا گورنر محمد باہلیم اپنے مقتول حکمران ارسلان کے بھائی بہرام شاہ کے خلاف لڑتا ہوا مارا گیا۔ (22) اِس سے صاف ظاہر ہے کہ اگرچہ سلطان مودود کی وفات کے بعد بھی پنجاب، ملتان اور سندھ کے غزنوی گورنر مقرر کئے جاتے رہے تاکہ اِس خطے میں پھر سے غزنوی اقتدار کو موثر کیا جا سکے۔ مگر یہ بندوبست ہر لحاظ سے علامتی ہی رہا۔ کیونکہ عملاً یہ خطہ سومراؤں کی عملداری میں آچکا تھا۔

دودو اوّل یعنی ابنِ سومار راج بل کا دورِ حکومت ہر لحاظ سے مثالی تھا۔ ایک مدت کے بعد امن امان ہوا تو خوشحالی بھی پلٹ کر آ گئی۔ صنعت و حرفت، علم و ادب اور تہذیب و ثقافت نے نئے سرے سے اپنی شناخت کا سفر شروع کیا۔ سومار سمرا کی حکمرانی میں لوگوں کو معلوم ہوا کہ حملہ آوروں کی حکمرانی اور اپنے لوگوں کی فلاحی اور خیر خواہ ریاست میں کیا فرق ہوتا ہے۔ میرے نزدیک مقامی سمرا خاندان کی حکومت دراصل سندھ اور ملتان پر آئے روز کے بیرونی حملہ آوروں کی یلغار، خون خرابے، تہذیب و ثقافت کی بربادی اور علم و ادب کی پامالی کے خلاف ایک بہت بڑا ردِعمل تھا جسے بیرونی حملہ آوروں اور اُن کے مفاد پرست حواریوں اور خوشامدیوں نے کبھی قبول نہ کیا اور اِن بادشاہوں کی جتنی کردارکشی بھی ممکن تھی، روا رکھی گئی۔ حتیٰ کہ تاریخ کے صفحات سے کھرچ دیا گیا۔ لیکن پھر بھی سمرا بادشاہی میں سے خلافت، جمہوریت اور بادشاہت کے متوازن عکس اور عوامی خیر خواہی، معاشی خوشحالی، امن و امان اور اخلاقی برتری کو کسی طور بھی زیر نہیں کیا جا سکا۔ عوام کی حکومت، عوام میں سے اور عوام کے لئے ہی سمرا حکومت کا وہ وصف تھا کہ جس کے سبب کبھی بھی، کوئی بھی عوامی بغاوت یا ردِعمل سامنے نہیں آیا۔

اِبن سومار سمرا، 1054ء (445ھ) میں فوت ہوا تو پہلے سمرا بادشاہ خفیف کے بیٹے

بھوئیں گار اوّل کو ملتان سمیت اُچ اور سندھ کا حاکم بنایا گیا۔ جیسا کہ قبل ازیں ذکر ہو چکا ہے کہ خفیف سمرا کی وفات کے وقت بھوئیں گار چھوٹا سا بچہ تھا، لہٰذا اُس کی جانشینی کا حق محفوظ رکھتے ہوئے ایک اور سردار سومار سمرا کو بادشاہ بنا دیا گیا تھا کہ جس کے بعد اُس کا بیٹا دودو بادشاہ بنا۔ اگرچہ سومار سمرا کو یہ عبوری حکمرانی بھوئیں گار کے جوان ہونے تک دی گئی تھی مگر سومار اور ابنِ سومار کی خدمات کے پیشِ نظر سومرا زعماء اور اکابرین نے انہیں تاحیات حکمران بنا دیا جس پر بھوئیں گار کو بھی کوئی اعتراض نہیں تھا۔ بلکہ اُس نے ہر قدم پر ابنِ سومار سے ہر قسم کا تعاون کیا۔ بھوئیں گار اوّل نے ملتان، سندھ اور اُچ پر کوئی چودہ برس بادشاہی کی اور سومرا سلطنت کو سیاسی طور پر مزید مستحکم اور معاشی طور پر مزید خوشحال کرنے کے بعد 1068ء (461ھ) میں وفات پا گیا۔

بھوئیں گار کے انتقال کے بعد دودو دوم یا دودو ثانی تخت پر بیٹھا۔ اُس نے 1068ء سے لے کر 1088ء تک لگ بھگ بیس برس تک ملتان، سندھ اور اُچ پر حکومت کی۔ دودو دوم، حکومتی اہلکاروں پر انحصار کرنے کی بجائے ہر جگہ خود پہنچتا اور خود ہی رعایا کی خبر گیری کرتا تھا۔ وہ اپنے کردار، حسن انتظام اور انسانیت نوازی کے لحاظ سے اپنی مثال آپ تھا۔ بیس برس حکومت کرنے کے بعد جب اُس نے دیکھا کہ بدن میں اتنی سکت نہیں رہی کہ وہ پوری ذہنی اور جسمانی دیانت کے ساتھ، بادشاہی کے تقاضوں کے مطابق اپنی رعایا کی خدمت اور حکومت کر سکے، تو وہ خود ہی حکمرانی سے دستبردار ہو گیا اور باقی کی زندگی اللہ کی عبادت کے لئے وقف کر دی۔ دودو ثانی کے اس طرح حکمرانی سے علیحدہ ہو جانے پر سومرا اکابرین اور زعماء ایک بار پھر اکٹھے ہو بیٹھے اور جامع صلاح مشورے کے بعد دودو کی ہمشیرہ زینب عرف تاری کو ملتان، سندھ اور اُچ کا نیا حاکم بنا دیا۔ کیونکہ اصولِ وراثت کے لحاظ سے ہونے والا بادشاہ یعنی اُس کا بھائی ''سانگھڑ'' ابھی نابالغ تھا۔ لہٰذا زینب عرف تاری کی حکومت محض سرپرست کے طور پر تھی۔ مگر اِس کے باوجود زینب تاری نے کوئی دس برس یعنی 1089ء (481ھ) سے لے کر 1098ء (491ھ) تک سمرا خاندان کی بھرپور روایت کے مطابق حکومت کی۔ جب اُس کا بھائی سانگھڑ بالغ ہوا تو سمرا اکابرین کی متفقہ رائے کے مطابق حکومت سانگھڑ کے حوالے کر دی گئی۔

سانگھڑ: (23) جسے سنگھار بھی کہا گیا ہے، کوئی نو برس تک یعنی 1098ء (491ھ) سے

لے کر 1107ء (500ھ) تک ملتان، سندھ اور اُچ کا حاکم رہا اور لاولد ہی فوت ہو گیا۔ سانگھڑا انتہائی دانشمند اور ہمت و جرات کا پیکر حکمران تھا۔ اُس نے سمرا خاندان کی حکومت کو ملتان اُچ اور سندھ سے بڑھا کر نانا کانی اور مکران تک پھیلا دیا۔ سمرا مجلسِ شوریٰ نے اُس کی وفات کے بعد اُس کی بیوی ہاموں کو نیا حکمران بنا دیا۔ ہاموں کی حکومت چند ماہ تک ہی قائم رہ سکی۔ کیونکہ ہاموں کے ذریعے گجر قوم کے کچھ مہم جو افراد، سمراؤں سے حکومت چھین کر خود قبضہ کرنا چاہتے تھے۔ اِس سازش کو کامیاب کرنے کی غرض سے ہاموں کے دو بھائیوں کو بھی اقتدار کا جھانسہ دے کر شامل کر لیا گیا۔ انہوں نے سازش کے اِس کھیل کو اِس طرح سے آگے بڑھایا کہ جیسے اپنی بہن کی مدد کر رہے ہوں۔ ہاموں کے بھائیوں میں سے ایک بھائی فتح محمد وعرف پھتو نہایت ہی چالاک اور سازش کے ہنر میں کمال مہارت رکھتا تھا۔ مگر اِس سے پہلے کہ وہ سمرا حکومت کا تختہ الٹنے میں کامیاب ہوتا، سمرا اکابرین ایک بار پھر مل بیٹھے اور خفیف ثانی کو نیا حکمران بنا دیا۔

خفیف ثانی 36 برس یعنی 1107ء (500ھ) سے 1142ء (536ھ) تک ملتان کے ساتھ ساتھ سندھ اور اُچ کا حاکم رہا۔ اُس نے اپنی انصاف پسندی، دوراندیشی اور معاملہ فہمی کے بل بوتے پر انتہائی مضبوط طریقے سے حکومت کی اور سومرا خاندان کے لئے نیک نامی کا باعث بنا۔ اُس نے جہاں اپنی رعایا کا خیال رکھا وہیں سلطنت کو بھی کچھ اور علاقے عطا کر کے مزید وسعت دی۔ خفیف ثانی کے دورِ حکومت کو ملتان میں امن و امان، صنعت و حرفت اور تہذیب و ثقافت کے مثالی عروج کے دور کے طور پر یاد کیا جاتا ہے۔ خفیف ثانی کی بادشاہی نے ایک طویل مدت کے بعد اِس خطے کو استحکام، خوشحالی اور گم شدہ تہذیبی رنگ و روپ کے ساتھ ازسرِ نو روشناس کرایا۔ خفیف ثانی کی مستحکم کردہ اِن بنیادوں کو اُس کے بعد کے بادشاہ عمر سورما اوّل نے عظمتوں کی معراج تک پہنچا دیا۔ عمر سومرا اوّل نے بھی سندھ، اُچ اور ملتان پر چالیس برس کے طویل عرصے تک حکومت کی، یعنی 1142ء (536ھ) سے لے کر 1182ء (576ء) تک۔ عمر سومرا کو مکمل امن و مان کا یہ طویل عرصہ قدرت نے کچھ اِس طرح عطا کیا کہ ایک جانب تو سلطان صلاح الدین ایوبی نے مصر کی فاطمی خلافت پر چڑھائی کر رکھی تھی جسے آخر کار 1171ء (566ھ) میں عملی طور پر ختم کر دیا گیا؛ دوسری جانب عباسی خلافت کے

اکابرین میں اتنی سکت بھی باقی نہیں رہی تھی کہ وہ پاؤں تلے سے کھسکے بغداد کو سنبھال پاتے یا ملتان، سندھ اور اُچ کی حکومتوں پر کوئی مہم جوئی یا اُن سے کسی قسم کی چھیڑ خوانی کرتے۔ اِس کے ساتھ ساتھ جو بات سب سے اہم تھی وہ وسطِ ایشیاء سے اُبھرنے والی غوریوں کی طاقت تھی کہ جس نے اُس زمانے میں بار بار ملتان کو برباد کرنے والی غزنی کی ترک حکومت کو اپنی تلوار کی دھار پر رکھ لیا تھا۔ اِس طرح غزنویوں کے وہ حملے جو ملتان، سندھ اور اُچ پر ہوا کرتے تھے، نہ صرف بند ہو گئے بلکہ، غزنویوں کو اپنا آپ بچا کر رکھنا بھی مشکل ہو گیا۔ آخر ہوا وہی جو قانونِ قدرت ہے کہ کمزور، طاقتور کا نوالہ بن جاتا ہے یعنی غزنی کے حاکم، غوریوں کے ہاتھوں فنا کے گھاٹ اُتر گئے۔

عمر سومرا جسے اُمر سومرا بھی کہا جاتا ہے (24)، انتہائی منصف مزاج، عقلمند اور جوہر شناس حاکم تھا۔ اُس نے دستکاروں اور ہنر مندوں کی غیر معمولی سرپرستی کی جس کے سبب تھری اور شاہ کپور سے لے کر ملتان تک بازار سینکڑوں قسم کی اشیاء سے بھر گئے اور دنیا بھر کے تاجروں نے ملتان سمیت پورے خطے کو اپنی تجارتی سرگرمیوں کا مرکز بنا لیا۔ فنونِ لطیفہ کے جملہ مظاہر، چھوٹی گھریلو صنعتوں اور معاشی تحرک کے بنیادی مراکز کو جتنا فروغ عمر سومرا کے دور میں حاصل ہوا، وہ شاید ہی کبھی اِس خطے کا نصیب رہا ہو۔ تاریخ اور تاریخی عمارتوں کی تعمیر اور اُن سے لگاؤ، بزرگانِ دین سے عقیدت اور معاشرے کے پسے ہوئے طبقات سے محبت اور اُن کی دلجوئی عمر سومرا کے مزاج کا خاصہ تھی۔ یہ عمر سومرا ہی تھا کہ جس نے پہلے پہل ایران میں تیار ہونے والی کاشی کی نیلی ٹائلیں اور ماہر کاشی گر ایران سے منگوائے جنہوں نے یہاں آ کر سمرا سلطنت کے تینوں مراکز یعنی تھری، اُچ اور ملتان میں اِس نایاب فن کو نہ صرف متعارف کرایا بلکہ ملتان سمیت پوری وادی سندھ کی ثقافتی پہچان کی بنیاد رکھی۔ سمرا بادشاہوں کے قرامطہ نہ ہونے اور اولیاء اللہ سے اُن کی عقیدت اور محبت کی اِس سے بڑھ کر گواہی اور کیا ہوگی کہ عمر سومرا نے ملتان تشریف لانے والی پہلی عظیم دینی شخصیت حضرت شاہ یوسف گردیزؒ (450ھ۔531ھ) کے مزار پر خاص طور پر کاشی کی نیلی ٹائلیں لگوائیں اور اُن کے مزار کو اُس دور کا تعمیراتی شاہکار بنا دیا۔

شاہ یوسف گردیزؒ 1088ء (481ھ) میں جب ملتان تشریف لائے تو آپ کی عمر لگ بھگ اکتیس برس کی رہی ہوگی اور اُن دنوں دودو ثانی کے حکمرانی سے علیحدہ ہونے کے بعد اُس

کی ہمشیرہ زینب تاری عنانِ اقتدار کی طرف بڑھ رہی تھی۔ اِس طرح زینب تاری، سانگھڑ، ہاموں اور خفیف ثانی کے عرصہ حکومت میں آپ ملتان میں مقیم رہے اور خفیف ثانی کے دورِ حکومت کے آخری برسوں (1136ء مطابق 531ھ) میں چھیاسی برس کی عمر میں وفات پائی۔ تاریخ، حتیٰ کہ بیرونی حملہ آوروں کی مدح میں لکھی گئی تاریخ میں کوئی ایک واقعہ بھی ایسا سامنے نہیں آیا کہ جس سے ظاہر ہو کہ بادشاہِ وقت اور مبینہ طور پر اُس کے مذہبی عقائد کے خلاف کھلم کھلا نظریاتی و مسلکی جہاد کرنے والی دینی شخصیت کے درمیان کوئی چپقلش رہی ہو یا کوئی ناخوشگوار حادثہ یا سانحہ پیش آیا ہوا۔ اگر یکے بعد دیگرے تخت پر بیٹھنے والے چار بادشاہان وقت کہ جن میں دو عورتیں بھی شامل تھی، اور شاہ یوسف گردیزؒ جیسی ہستی کے مابین مذہبی بُعد یا عقائد کا کوئی معمولی سا تناؤ بھی موجود ہوتا تو بظاہر ممکن نہیں کہ سمرا بادشاہی عدم استحکام کا شکار ہوئے بغیر اپنے عروج کو چھو پاتی یا شاہ یوسف گردیزؒ نے سمرا بادشاہوں کے عقائد کے خلاف کام کیا ہوتا تو بھلا کیسے ممکن تھا کہ عمر سورما ایران سے کاشی کی نیلی ٹائلیں منگوا کر اُن کے مزار کی زینت بناتا۔

جب کہ اِن حقائق کو ایک طرف رکھتے ہوئے اور کوئی بھی وجہ بتلائے بغیر مولانا نور احمد خان فریدی نے اپنی کتاب ''ارضِ ملتان'' مین پورے کے پورے سمرا دورِ حکومت کو ملتان کی تاریخ ہی سے یہ کہہ کر نکال باہر پھینکا ہے کہ ''جب اسلام کے محافظ (محمود غزنوی اور اُس کا خاندان) کی تلوار ٹوٹ گئی اور دین حنیف ایک بار پھر بے یارومددگار رہ گیا تو خداوند کریم نے اولیائے اُمت کو ہدایت کے اِس سرچشمے کا محافظ مقرر فرمایا اور ہر قسم کی خیر و برکت انہیں عطا کی۔ چنانچہ عین اُس وقت جب کہ ملتان دوبارہ قرامطہ کے زیرِ اثر آ کر اسلامی شعار سے محروم ہو چکا تھا۔ حضرت قطب الاولیاء شاہ موج دریا علیہ الرحمتہ والغفران حکم الٰہی سے اِس شہر میں تشریف لائے اور دریائے راوی کے کنارے مسند ارشاد قائم کر کے خلقِ خدا کی اصلاح میں مصروف ہو گئے۔ ملتان شہر غزنوی حملوں کی ضربات اور قرامطیوں کی شکست و ریخت سے انتہائی بے بسی کے عالم میں پڑا کراہ رہا تھا۔ قلعہ اور شہر کی دیگر تمام آبادیاں تقریباً ویران ہو چکی تھیں۔ ہر طرف بے دینی اور بے حیائی کا دور دورہ تھا۔ بیچارے مسلمان امن تلاش کرتے پھرتے تھے''۔ (25)

میں اِس پر کوئی تبصرہ نہیں کرتا ماسوائے اِس کے کہ کسی پورے عہد کو مطعون قرار دے کر

تاریخ سے باہر نکال پھینکنے کے واسطے بھی استدلال اور ہنر کی ضرورت ہوتی ہے وگرنہ اِسی قسم کے خود تضادی سے بھرپور مضامین پر انحصار کرنا پڑتا ہے کہ ملتان کا اِس طرح ویران و برباد کر دیا جاتا کہ ''مسلمان امن تلاش کرتے پھریں'' اور اِس کے باوجود بھی ''بے دینی اور بے حیائی (ویرانی اور بربادی کے عالم میں مکمل قتلام کے بعد بھی) کا دور دورہ ہو''۔ سمراؤں کو قرامطی قرار دے کر ''تاریخ نکالی'' دینے والے ہمارے ماضی قریب کے مورخین کا ذہنی محور سمجھنے کے لئے ضروری ہے کہ فریدی صاحب کے اِس بیان کی حقانیت پر بھی فکر کیا جائے کہ جہاں اُن کے مطابق: ''حضرتِ مخدوم (شاہ یوسف گردیزؒ) نے یہ معمول بنا رکھا تھا کہ صبح کی نماز سے پہر دن تک مصروفِ عبادت رہتے۔ پھر رشد و ہدایت کا دروازہ کھلتا ور خلقِ خدا جو اِس سرچشمہ فیض پر مور و ملخ کی طرح جمع ہو جاتی تھی اُسے اسلام کی تلقین کرتے اور قرامطی عقائد سے توبہ ہونے کی ہدایت فرماتے''۔ (26) اب بھلا یہ کیسے ممکن ہے کہ کسی سیاسی سیٹ اپ یا اقتدارِ اعلیٰ کے عروج کے دنوں میں اُس کے حاکموں کے مذہبی عقائد کے خلاف ایک طویل عرصے تک تبلیغ بھی کی جائے اور مبینہ منفی عقائد کے حامل حکمرانوں کی جبیں پر شکن بھی نمودار نہ ہو۔

جب کہ اِسی معاملے کو ''ارضِ ملتان'' کے مورخ شیخ اکرام الحق لکھتے ہیں: ''سلطان محمود غزنوی کے حملہ کے باوجود قرامطہ پورے طور پر مغلوب نہ ہوئے اور سمرا خاندان کے سایہ عاطفت میں دوبارہ استیلا پا گئے۔ آخر کار 584ھ۔ 1188ء میں فخرالدین محمد بن سام الملقب بہ شہاب الدین محمد غوری کے ہاتھوں ختم ہوئے''۔ (27) جب کہ سمرا شاہی کی تاریخ پر سند جانے والے مورخ ایم ایچ پنہور کے مطابق سمرا کسی طور بھی قرامطی نہیں تھے۔ میرے نزدیک ملتان کے سمرا حکمرانوں کو قرامطی قرار دینا اُن درباری تاریخ نویسوں کا کارنامہ ہے جو کسی بھی بیرونی حملہ آور کو ''محافظِ اسلام'' کسی کو ''نجات دہندہ'' اور کسی کو ''فخر الدین'' جیسے القابات عطا کر کے اُن کی حملہ آوری اور غاصبیت کے لئے سندِ جواز پیدا کرنے کی کوشش میں لگے رہتے ہیں۔ اور اگر یہ سندِ جواز مذہبی حوالے سے ہو تو کیا کہنے۔ کیونکہ اِس نوع کی سند سے ہر قسم کے کئے دھرے پر تحفظ کا ایسا پردہ ڈال دیا جاتا ہے کہ کوئی انگلی اُٹھانے کی جرأت بھی نہیں کر سکتا۔

ڈاکٹر مہر عبدالحق کے مطابق: ''دینِ اسلام میں مطلق العنان ملوکیت کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔ اِس ادارے نے اپنا جواز پیدا کرنے اور اپنے آپ کو تحفظ دینے کے لئے زرداور زور کو

استعمال کر کے جو چاہا اور جیسے چاہا اپنے حق میں فتاویٰ حاصل کر لیے۔ وقائع نگاروں اور تاریخ نویسوں کی کیا مجال تھی کہ اُن کی مرضی کے خلاف کچھ لکھ سکتے۔ سمرا بادشاہوں نے اسلامی نظامِ حکومت قائم کیا تو ملوکیت کے ایوانوں میں زلزلہ آ گیا۔ فاتحین کے ماتھے پر بل پڑ گئے۔ اُچ، منصورہ اور دیبل وغیرہ میں جمہوری ملوکیت کا نظام پوری شدومد سے قائم ہو چکا تھا۔ اِس نظام کو تلوار سے ختم کر دینے کا صرف یہی ایک طریقہ تھا کہ اِس نظام کے قائم کرنے والوں کو قرامطہ اور ملاحدہ مشہور کر دیا جائے۔ اِس اقدام سے ایک تو فاتحین کو قتل و غارت کی کھلی چھٹی مل جائے گی دوسرے آنے والی نسلوں کو بھی مکمل اندھیرے میں رکھا جا سکے گا۔ چنانچہ آج ہم دیکھتے ہیں کہ ملتان کی تاریخ میں سے پورے ایک سو چھپن سال کا عرصہ غائب ہے۔ مورخین سے پوچھا جاتا ہے کہ اِن ڈھیڑ سو سالوں میں ملتان کے حاکم کون لوگ تھے جو تواب ملتا ہے، شاید مقامی اسماعیلی تھے''۔(28)

عمر سومرا کے دورِ حکومت کے آخری سات آٹھ برسوں میں وسطِ ایشیاء سے شہاب الدین غوری کی صورت اُٹھنے والا طوفان غزنوی خاندان کی باقیات اور دیگر متحارب قوتوں کو نشانِ عبرت بنانے کے بعد ملتان اور اُچ سمیت سمرا شاہی پر قبضے کی غرض سے اِس طرف متوجہ ہوا۔ اِس سلسلے میں اُس نے پہلی نقب 1175ء (570ھ) میں اُچ کے ایک چھوٹے سے بھٹی قبیلے کے راجہ کو قتل کرانے کے بعد اُس کی ہندو بیوہ سے شادی کی صورت لگائی اور پھر ملتان پر حملہ کر کے اِس کی اینٹ سے اینٹ بجا دی۔ سمراؤں کی ملتان میں تقریباً ڈیڑھ سو سال کی حکمرانی کا خاتمہ کرنے کے بعد غوری تو واپس چلا گیا مگر ملتان کی گورنری اپنے فوجی سالار علی کرماخ کے سپرد کر دی جو گیارہ برس (1175ء۔1186ء مطابق 571ھ۔582ھ) تک ملتان پر حکومت کرنے کے بعد لاہور تبدیل کر دیا گیا (29) شہاب الدین غوری کے دریائے جیحوں پار کرنے کے وقت اُس کے ہمراہ چار ہزار سلجوق خاندان تھے جو مختلف امراءِ خراسان کی نگرانی میں دیے گئے تھے۔ اُن کا سرخیل جو سلجوق کا سب سے بڑا فرزند تھا، مع اپنے دو لڑکوں اور دیگر افرادِ خاندان کے ملتان بھجوا دیا گیا۔(30)

ملتان پر شہاب الدین غوری کے حملے کا ایک اور پس منظر ''تاریخ ملتان'' میں بھی بیان ہوا ہے۔ مولانا نور احمد خان فریدی کے مطابق: ''حضرت شاہ یوسف گردیزؒ کی وفات (1136ء

مطابق 531ھ) کے بعد اُن کے بڑے صاحبزادے شیخ احمد سجادہ نشین بنے۔ اُن کی زندگی میں ملاحدۂ قرامطہ نے پھر ظہور کیا۔ حضرت صاحب سجادہ اُن کے استیصال میں برابر کوشاں رہے۔ اُن کے بعد شیخ عبدالصمد (پسر شیخ احمد) نے بھی اُن کے اثر ورسوخ کو ختم کرنے کی پوری کوشش فرمائی اور جب دیکھا کہ بغیر کسی خونریز جنگ کے اِن کا استیصال ناممکن ہے تو سلطان شہاب الدین غوری کو ادھر متوجہ کرنے کے لئے خط لکھا۔ (31) حضرت شیخ عبدالصمد کے مکتوب نے سلطان کو ملتان پر حملہ کرنے کی ترغیب دی اور وہ قشون قاہرہ کے ساتھ 1175ء میں دفعتاً ملتان پر ٹوٹ پڑا اور قرامطہ کو تہس نہس کر کے اِس سرزمین کو ہمیشہ کی طرح کفر والحاد کی لعنت سے پاک کر دیا''۔ (32)

یہاں واضح رہے کہ شہاب الدین غوری کے حملے کے وقت ملتان سمیت اُچ اور ٹھری (سندھ) میں عمر سومرا کی حکومت تھی۔ جس کے دوران اِس قسم کی کسی بھی شورش، رعایا کے مابین عقائد کے اِس نوع کے اختلافات یا خانہ جنگی کہ جسے فرو کرنے میں ناکامی کے بعد دور دراز کے کسی حملہ آور کو حملہ کی ترغیب دے کر حالت کو اصلاح کی جانب لانا ضروری ہو جائے، موجود ہونا ہرگز غیر جانبدار تاریخ کا حصہ نہیں بنے۔ بلکہ جیسا کہ پہلے ذکر ہو چکا ہے، عمر سومرا کا دورِ حکومت تو امن وامان، معاشی خوشحالی، صنعت وحرفت اور تجارت کے فروغ اور فنونِ لطیفہ کی ترویج کے لئے مثالی مانا گیا ہے۔ تو پھر وہ کون سے ایسے حالات تھے کہ جن سے مجبور ہو کر باہر سے آئی ہوئی ایک مذہبی شخصیت (شیخ عبدالصمد) نے ملتان سے سومراؤں کی مقامی حکمرانی کا خاتمہ کرنے کے لئے وسطِ ایشیاء کے حملہ آور شہاب الدین غوری کو ملتان پر حملہ کرنے کی ترغیب دی اور یوں اِس خطے میں تقریباً ڈیڑھ سو سال کی معاشی آسودگی، امن وامان، بے مثال تہذیب اور ثقافتی ترقی کو ایک بار پھر قتل وغارت گری اور تباہی وبربادی کی نذر کر دیا گیا۔ وہ کون لوگ تھے، جنہیں سلطان شہاب الدین غوری کے اِس طرح لوٹ مار کر کے چلے جانے کے بعد حقیقی معنوں میں ملتان پر حاکمیت کے اختیارات منتقل ہوئے۔ اگرچہ سومرا شاہی ختم کرنے کے بعد غوری نے ملتان کا گورنر علی کرماخ کو قرار کیا۔ لیکن کیا اُس کے مکوٹھے کے پیچھے چھپا ہوا چہرہ کسی اور کا تو نہیں تھا۔ اِس کا جواب بھی ہمیں مولانا نور احمد خان فریدی کی ''تاریخ ملتان'' میں ہی ملتا ہے کہ جہاں وہ سقوطِ ملتان کے بعد شہاب الدین غوری کو خط لکھ کر ملتان پر حملہ کرنے کی ترغیب دینے

والی شخصیت شیخ عبدالصمد کی غوری سلطان سے پہلی ملاقات کا احوال بیان کرتے ہیں:

''ملاقات کے لئے رات کا وقت مقرر ہوا تھا۔ حضرت مخدوم عشاء کی نماز پڑھنے کے بعد دربارِ سلطانی تشریف لے گئے۔ تسبیح خانہ میں سلطان تخت پر بیٹھا ہوا تھا۔ حضرت مخدوم نے نزدیک پہنچ کر سلطان کو السلام علیکم کیا۔ بادشاہ نے کھڑے ہوکر سنت نبوی ﷺ کے مطابق اُس کا جواب دیا اور معانقہ فرما کر دائیں پہلو میں جگہ دی۔ انتقالِ اختیارات کے سلسلے میں جو شرائط طے ہوئیں اُن کا ذکر حضرت مخدوم کے تذکروں میں نہیں ملتا۔ لیکن اتنا درج ہے کہ

1۔ بے شمار دہانہ چاہات جن پر حضرت مخدوم صاحب قابض و متصرف تھے اور ہزاروں بیگھے اراضی سیلابہ جو آپ خود کاشت کراتے تھے، وجہ معاش اخراجاتِ خانقاہ، تیل چراغی اور لنگر کے لئے مخصوص رہے۔ اور ناظمانِ علاقے کا عزل و نصب بھی صاحبِ سجادہ کے مشورے سے ہوتا تھا۔

2۔ معاملہ سرکاری دس روپیہ فی دہانہ چاہ اور فی بیگھہ سیلابہ آٹھ آنہ اور بارہ روپے بابت سالم جھلار مقرر ہوا تھا۔ نیز جو چاہ نئے سرے سے احداث ہوتا اُس کے پانچ روپے، نئی جھلار کے سات روپے اور چار آنے فی بیگھہ سیلابہ خدام درگاہ الگ وصول کرتے تھے''۔(33)

کچھ تذکرے، تبصرے کے لئے نہیں ہوتے۔ بس اگر ضرورت ہوتی ہے تو اِس پر غیر جانبدارانہ فکر کی۔ آٹھ صدیاں قبل ایران سے آئے ہوئے سجادہ نشیں اور وسط ایشیاء کے حملہ آور کے ''ملا ملٹری الائنس'' کے نتیجے میں ملتان پر مقامی سمراؤں کی حاکمیت کا خاتمہ کس ''قیمت'' پر ہوا، اِس کا اندازہ لگانا کچھ ایسا بھی مشکل نہیں۔ کیونکہ یہ بدقسمت خطہ آٹھ صدیاں گزرنے کے بعد آج بھی اِسی الائنس کے سامنے کسی دستر خوان کی طرح بچھا ہے، مگر ''قیمت'' ہے کہ چکانے کو نہیں آ رہی۔

حوالہ جات

1۔ الہند، ابوریحان محمد البیرونی (لائڈن ایڈیشن) ص155

2۔ تاریخِ پنجاب، تاج الدین مفتی (1868ء) ص23

3۔ ملتان کے بادشاہ، نامور گورنر اور حملہ آور۔ ڈاکٹر مہر عبدالحق ص55

4۔ ملتان: اس کی تاریخ اور تعمیرات، ڈاکٹر احمد نبی ص50

5۔ (ا) ملتان کے بادشاہ، نامور گورنر اور حملہ آور (1994ء)

(ب) The Soomras (1992 AD)

6۔ تاریخ ملتان، مولانا نور احمد خان فریدی ص119-123

7- Soomra Dynasty (1011-1351 AD) by Umer Soomro. p 1-2.

8- Chronological Dictionary of Sind. by M.H. Panhwar.

9۔ ملتان کے بادشاہ، نامور گورنر اور حملہ آور۔ ڈاکٹر مہر عبدالحق ص82

10۔ اسماعیلیاں در تاریخ، مقالہ از عباس ہمدانی

11- The History of India as told by its own Historians b y Elite Androdson. p.493.

12- The Soomras by Dr. Mahar Abdul Haq. p.189.

13- The Soomras by Dr. Mahar Abdul Haq. p.190.

14۔ ملتان کے بادشاہ، نامور گورنر اور حملہ آور۔ ڈاکٹر مہر عبدالحق ص62

15- An Illustrated Historical Atlas of Soomra Kinddom of Sind by M.H. Panhwar.

16۔ ملتان کے بادشاہ، نامور گورنر اور حملہ آور۔ ڈاکٹر مہر عبدالحق ص62

17۔ خطۂ پاک اُچ، شہاب دہلوی حوالہ از۔ ملتان کے بادشاہ، نامور گورنر اور حملہ آور۔ ڈاکٹر مہر عبدالحق ص75

18۔ آئینِ اکبری (جلد دوم) ابوالفضل ص120

19۔ ملتان کے بادشاہ، نامور گورنراور حملہ آور۔ڈاکٹر مہر عبدالحق ص 66

20۔ ملتان کے بادشاہ، نامور گورنراور حملہ آور۔ڈاکٹر مہر عبدالحق ص64

21۔ تاریخ سندھ، اعجاز الحق قدوسی ص329

22۔ تاریخ سندھ، اعجاز الحق قدوسی ص329-330

23۔ تاریخ معصومی ترجمہ ص435

24. Soomra Dynasty (1011-1351 AD) by Umer Soomro. P.5.

25۔ تاریخ ملتان، مولانا نوراحمد خان فریدی ص126

26۔ تاریخ ملتان، مولانا نوراحمد خان فریدی ص131

27۔ ارضِ ملتان شیخ اکرام الحق ص52

28۔ ملتان کے بادشاہ، نامور گورنراور حملہ آور۔ڈاکٹر مہر عبدالحق ص70

29۔ تاریخ سندھ، مولانا سید ابوظفر ندوی ص296

30۔ ارضِ ملتان شیخ اکرام الحق ص53

31۔ تاریخ ملتان، مولانا نوراحمد خان فریدی ص133

32۔ تاریخ ملتان، مولانا نوراحمد خان فریدی ص134

33۔ تاریخ ملتان، مولانا نوراحمد خان فریدی ص136

حفیظ خان

ملتان انسٹی ٹیوٹ آف پالیسی اینڈ ریسرچ (رجسٹرڈ)

B/62 گلشن سخی سلطان۔سورج میانی، ملتان

ہندوستان کی قدیم تاریخ اور ڈی ڈی کوسمبی کی تحقیقی اہمیت

رومیلا تھاپر
ترجمہ: طفیل ڈھانہ

یہ مضمون ڈی ڈی کوسمبی کی تحریروں میں سے تین موضوعات پر بحث کرتا ہے۔ جو ہندوستان کی قدیم تاریخ کے حوالے سے بنیادی اہمیت کے حامل ہیں۔ ان موضوعات میں ذات اور قبیلہ کے درمیان تعلق کی نوعیت، بدھ ازم اور تجارت، اور ہندستان میں جاگیرداری کی نوعیت شامل بحث ہے۔

تحقیق و تجزیہ کے متعدد طریقے جو کوسمبی نے اختیار کئے 50 برس گزرنے کے باوجود درست ثابت ہوئے ہیں۔ لیکن بعض طریقوں پر دوبارہ سے غور کرنے کی ضرورت ہے۔ کیونکہ نئے شواہد اور نظریات کے باعث تشریحات میں تبدیلی آتی ہے۔ یا پھر ماضی سے متعلق مکمل طور پر ایک نیا نقطہ نظر سامنے آ جاتا ہے۔ یقینی طور پر کوسمبی کے فکری احساسات و تفکرات ایک مخصوص دور کی پیداوار تھے۔ لہٰذا ان میں کسی حد تک اس دور کے مروجہ اور متروکہ نظریات کی جھلک دکھائی دے جاتی ہے۔ البتہ اس نے اپنے دور میں دائیں اور بائیں بازو کی عقیدہ پرستی سے مکمل طور پر آزاد رہنے کے لئے ثابت قدمی کا مظاہرہ کیا۔ بطور طریقہ کار کے ماضی کو دور حاضر کی سیاسی تحریکوں کے لئے استعمال کرنا درست نہیں تھا۔ جیسا کہ ہمارے دور میں یہ رجحان کسی حد تک تیزی کے ساتھ فروغ پزیر ہوا ہے۔ ماضی سے متعلق معلومات کے ذرائع کا تجزیہ پوری غیر جانبداری سے ہونا چاہیے اور قطع نظر اس کے کہ ماضی میں ان کو کیا مقام حاصل تھا، درست

ترین طریقہ کار کو بنیادی اہمیت دینی چاہیے۔ بلاشبہ کوسمبی اتفاق کرتے کہ علم کی ترقی کا انحصار مروجہ نظریات پر مسلسل تنقیدی نظر سے ممکن ہوتا ہے۔

پچاس برس قبل کوسمبی سے میری پہلی ملاقات ہوئی۔ میں 1956ء میں لندن یونیورسٹی کے مشرقی اور افریکی سٹڈیز سکول کا پی ایچ ڈی PHD سٹوڈنٹ تھا۔ جہاں میں اشوک موریا پر اپنا تھیسس مکمل کر رہا تھا۔ ایک دن میرے سپروائزر اے ایل بشم (A.L. Bahsam) نے بتایا کہ انہوں نے ہندوستان کی تاریخ پر لیکچرز کے لئے کوسمبی کو دعوت دے رکھی تھی۔ میں نے کوسمبی کے دو مقالے پڑھ رکھے تھے۔ لیکن ان کی کتاب ہندوستان کی تاریخ کا ایک تعارف (An Introduction to the study of Indian history) اسی برس کے آخر تک شائع ہونے والی تھی۔ ہمارا خیال تھا کہ ان کا پہلا لیکچر رگ وید کے بارے میں ہوگا۔ کیونکہ عام طور سے مکالہ نگار اسی طرح آغاز کرتے تھے۔ لیکن نہیں۔ انہوں نے ایک خاندانی رسم کے بارے میں سلائڈز دکھائیں۔ جو نومولود کے نام رکھنے کے لئے منعقد کی گئی تقریب تھی۔ اس میں گھریلو استعمال کی اشیاء تھیں جن میں ایک حمام دستہ بھی تھا جس کو بچوں جیسے کپڑے پہنا کر نومولود کے پنگھوڑے میں رکھا گیا تھا۔ کوسمبی نے اس کی وضاحت کی جو کئی جہتوں کی جانب اشارہ کرتی تھی۔ جیسا کہ بچے پر رحمتوں کے نزول کی دعائیں۔ اس کو بڑا انسان بنانے کی خواہش۔ قبل از تاریخ کے مذہبی عقائد، مادری حقوق کے نظریات اور افزودگی کی رسومات وغیرہ۔ اس نے موقف پیش کیا کہ ہندوازم کا آغاز ایسے ہی خیالات و رسومات سے ہوا۔ مذہب صرف عقیدے کا مسئلہ نہیں تھا۔ نہ ہے بلکہ اس میں شامل ہے اور شاید زیادہ موزوں یہ ہے کہ مذہبی رسومات کا لوگوں میں رابطہ پیدا کرنے کا ذریعہ تھیں۔

اس برس کے دوران میں اپنے تھیسس کے لیے موریا دور کے مقامات کا مشاہدہ کر رہا تھا۔ ممبئی میں اپنے بھائی رومیش تھاپر سے میں نے کہا کہ اپنی تحقیق پر بحث کے لئے مجھے کوسمبی سے ملاقات میں دلچسپی تھی۔ میرا بھائی اور اس کے دوسرے ساتھی جیسا کہ شام لال ایک چھوٹے مگر مؤثر حلقہ میں شامل تھے جو کوسمبی کے ساتھ اس کی شائع ہونے والی کتاب ''ہندوستانی تاریخ کا

ایک تعارف'' کے مسودہ پر بحث میں شامل رہے تھے۔ کوسمبی سے رابطہ کرنے پر اس نے وضاحت کی ان دنوں وہ قدرے مصروف تھا۔ لیکن جب اسے معلوم پڑا کہ میں پونے جا رہا تھا اس نے تجویز دی کہ ہم دکن کوئن میں اکٹھے سفر کر سکتے تھے۔ جس پر وہ پونے اور ممبئی کے درمیان سفر کرتا تھا۔ یہ ایک یادگار سفر تھا۔ اس نے اس پورے علاقے کو پیدل چل کر دیکھا تھا اور اسے ہر پہاڑی چوٹی اور پتھر اور تاریخ عمل کے نتیجے میں پیدا ہونے والے حالات اور انسانی گروہوں کے بارے معلوم تھا۔ ارضی ساخت کے بارے میں اس کی معلومات تاریخی عوامل کے نقطہ نظر پر استوار تھیں۔ ہم جو اپنی لائبیری میں کی گئی تحقیق کو جانچنے کے لئے فیلڈ ورک میں اترے تھے بار بار یہ سوچنے کی ضرورت محسوس کرتے تھے کہ فیلڈ ورک کا مطلب کیا ہوتا ہے اور کتابی تحقیق اور حقیقی تحقیق میں کیا فرق ہوتا ہے۔

میں نے کئی دفعہ بمبئے کے ٹاٹا انسٹیٹیوٹ آف فنڈامینٹل ریسرچ میں ان سے ملاقات کی۔ گفتگو کا اہم موضوع ان کی تحریروں سے متعلق کچھ وضاحتیں تھا۔ جن کے بارے میں مجھے جاننے کی ضرورت تھی۔ تعارف کی اشاعت سے قبل تاریخ پر اس کے مقالے مختلف جریدوں میں چھپ چکے تھے۔ جیسا کہ ایشیائی سوسائٹی کی بمبئے شاخ (Bombay branch of Asiatic society) اور بھنڈارکر ریسرچ انسٹیٹیوٹ کے سالانہ جائزے (Annals of Bhandarkar research institute) یہ منتشر مواد تھا جس تک رسائی آسان نہ تھی۔ لہٰذا تاریخ پر اس کے تصورات کو شفاف طریقے سے تین کتابوں میں جمع کر دینا موزوں تھا۔ جو اس طرح ہیں۔ ہندستانی تاریخ کے مطالعہ کا تعارف ____

1. An introduction to study of Indian history 1956.

حقیقت اور افسانہ۔ ہندوستانی کلچر کی تشکیل کا مطالعہ۔

2. Mythand reality: studies information of indian culture 1962.

اور قدیم ہندوستان کی کلچر اور تہذیب کا مطالعہ: تاریخ کے تناظر میں۔

3. The culture and civilization of ancient India in historical outline-1965.

تاریخ پر اس کے اہم مقالے مجموعہ کی صورت میں دوبارہ شائع ہو چکے ہیں۔ کوسمبی کی اہم تحریریں بیسوی صدی کی پانچویں دہائی اور چھٹی دہائی میں سامنے آئیں۔ مگر ہندوستانیات (Indology) اور ہندوستانی تاریخ پر مضامین اس سے قبل شائع ہونے لگے تھے۔ ان برسوں میں قدیم تاریخ کا مطالعہ نیا موڑ لے رہا تھا اور اس کی تحریریں کئی حوالوں سے نئے مرحلے کے آغاز کی نشاندہی کرتی تھیں۔ اس کا نقطہ نظر تاریخ نویسی کے کالونیل اور قوم پرست کفن سے باہر نکلا اور ماضی کی نئی جہتوں کو سامنے لایا۔ اس سے میں جو کچھ انڈالوجی (Indology) میں شامل کیا گیا تھا اب سوشل سائنسوں کا حصہ بنایا جا رہا تھا۔ یہ مختلف نوعیت کے مضامین تھے۔ اس کی بڑی وجہ یہ تھی کہ شاہی خاندانوں اور بادشاہوں کے بارے میں دلچسپی کے دائرے کو وسیع کر کے معاشی اور سماجی تاریخ کو اس میں شامل کیا جا رہا تھا اور ثقافتی ہم آہنگی میں اس کا کردار سامنے لایا جانے لگا تھا۔ کوسمبی کے نزدیک کلچر کوئی علیحدہ وجود نہیں تھا بلکہ تاریخی ماحول کی تشکیل میں مرکزی کردار ادا کرنے والا عنصر تھا۔ ہوسکتا ہے آج یہ بات عام سی محسوس ہو مگر 50 برس قبل میں کلچر، تہذیب اور معاشرے میں تعلق کی بنیاد پر تاریخ کو سمجھنا قدیم ہندوستانی تاریخ کے قائم معیاروں سے انحراف تھا۔ اس کا موقف مربوط طریقہ کار تھا جو بحث کی روایت میں تبدیلی کا مظہر تھا۔ ان جہتوں نے بتدریج سابقہ معیاروں پر سبقت حاصل کر لی خاص طور سے تاریخ دانوں کی بنیادی دلچسپی کے حوالہ میں۔ اس کی ایک وجہ پوسٹ کالونیل دور میں ہندوستانیوں میں تشویش تھی اب مطالبہ یہ تھا کہ کالونیل دور میں جو تبدیلیاں وقوع پذیر ہوئی تھیں اور جو تبدیلیاں جاری تھیں ان میں تسلسل قائم رکھا جائے۔ لیکن ایک وجہ یہ بھی تھی کہ تاریخ کا شعبہ ماضی پر تحقیق کی جانب بڑھ رہا تھا۔ اب ماضی کی تفہیم اور وضاحت کو اسی قدر اہمیت دی جاری تھی جتنی قبل اس کے ماضی کے بارے میں معلومات جمع کرنے کو دی جاتی تھی۔ قدیم ہندوستان کے بارے میں کالونیل دور اور قوم پرست نقطہ نظر سے لکھی گئی تاریخ پر بحث جاری رکھنے کے علاوہ دیگر طریقوں کی جانب بھی توجہ دی گئی جن کی بنیاد پر ہندوستان کا ماضی زیر نظر لایا گیا تھا۔ ہندوستان اور ہندوستان سے باہر ہندوستانی تاریخ کے ماہرین میکس ویبر، فرانسیسی اینل سکول، اور کارل مارکس کے نظریات اور قدیم ہندوستان کی تاریخ کے کچھ پہلوؤں پر تحقیق کو زیر بحث لا رہے تھے۔ مارکس ازم کو ہندوستان میں سب سے زیادہ پذیرائی ملی۔

مارکسی نقطہ نظر کا اہم علمبردار

ہندوستان کی قدیم کی مارکسی تشریح، اس کی تمام تر پیچیدگی کے باوجود، کرنے میں معاونت فراہم کرنے والا ڈی ڈی کوسمبی تھا۔ جس نے طریقہ تحقیق میں تبدیلی کی راہ دکھائی۔ طریقہ تحقیق میں تبدیلی کا مطلب کالونیل اور قوم پرست نقطہ نظر سے تاریخ نویسی کو ترک کرنا تھا جس میں شاہی خاندانوں کے معاشی وسماجی حالات کو شامل کرنا اور ثقافتی جہتوں کو ان حقائق کے ساتھ مربوط کرنا تھا۔ یہ طریقہ تحقیق معاشرتی تشکیل کی معروضیت سامنے لاتا اور مختلف معاشرتی جہتوں کی باطنی کیفیت کو نمایاں کرتا تھا۔ تاریخ کے بارے میں معلومات کے دائرے کو وسعت دے کر اس میں آثار قدیمہ، لسانیات ٹیکنالوجی اور فرد و معاشرے کے باہمی تعلق کے بارے ڈیٹا سے استفادہ کرتے ہوئے وہ معاشرتی و معاشی درجہ بندی کو اجاگر کرنے میں کامیاب رہا۔ جس کو اس نے معاشرتی عدم مساوات کہا اور وضاحت کی کہ اس معاشرتی عدم مساوات کا تاریخ میں کیا کردار تھا۔

اس کے نقطہ نظر سے تاریخ کا مطلب پیداواری ذرائع اور پیداواری رشتوں کے تعلق میں ارتقائی ترقی پر مبنی حقائق کو سمجھتا تھا۔ لہٰذا تاریخ پر تحقیق مسلسل واقعات کے بیانیہ پر ختم نہیں ہو جاتی تھی بلکہ باہم مربوط جہتوں کی وضاحت کا تقاضا کرتی تھی۔ ''پیداوار'' محض کسی دور کی معیشت اور ٹیکنالوجی تک محدود نہیں تھی بلکہ اس میں متعدد معاشرتی پہلو شامل ہوتے تھے جن سے ایک معاشرتی نظام تشکیل ہوتا تھا۔ میں نے اس کی تحریروں میں چند ایک موضوعات منتخب کئے ہیں جو میری رائے میں قدیم ہندوستان کی تاریخ کے مطالعہ میں بنیادی اہمیت کے حامل ہیں۔ تاریخ پر اس کی وسیع تحقیق کے پیش نظر انتخاب کرنا مشکل ہے لیکن میں نے تین موضوعات چنے ہیں۔ میں قبیلہ اور ذات میں تعلق، تجارت اور بدھ ازم اور ہندستان میں جاگیردار کی نوعیت کے موضوعات میں اس کے نقطہ نظر پر بات کروں گا۔ کوسمبی کی بحث نا صرف ہندوستان کے بارے معلومات، بلکہ یونان وروم اور عہد وسطیٰ کے یورپ کی تاریخ پر اس کی قابل اعتماد گرفت کی مظہر ہے۔ یہ مطالع تقابلی تاریخ کی اہمیت کو جواز فراہم کرتا ہے۔ ان تین موضوعات کے حوالے سے میں ان سوالوں کا ذکر کروں گا جو ان میں پیدا ہوتے ہیں۔ اور اس طرز فکر کی نشاندہی کروں گا جس کے تحت پر زیر بحث آئے ہیں۔

1۔ قبیلہ اور ذات

اس کے نزدیک قبیلے یا ذات سے رشتہ ہندوستان کی تاریخ میں بنیادی عمل تھا۔ اس عمل سے تفہیم کی بنیاد مطالعے اور فیلڈ ورک میں مشاہدات پر قائم تھی۔ علاوہ ازیں طبقاتی تضادات کو سمجھنے میں یہ اس کے لئے اہم ثابت ہوا۔ اس کی توجہ طبقاتی درجہ بندی کی دو انتہاؤں پر مرکوز تھی۔ جو برہمن طبقے کی تنظیم اور شودر طبقے کی تخلیق پر مشتمل تھیں۔ اول الذکر اعلیٰ ترین سماجی رتبے پر فائز تھا اور بعد کے ادوار میں مختلف حلقوں سے تعلق رکھنے والے لوگ اس میں شامل ہوئے وقت گزرنے کے ساتھ ان میں ہم آہنگی پیدا ہوگئی۔ شودر طبقہ جس میں داس بھی شامل تھے، صرف مزدوری کی قوت فراہم کرتا تھا اور مزدور طبقے کی تعریف پر پورا اترا تھا۔ اس نے ان لوگوں کا موازنہ یونانی رومن غلاموں کی بجائے یونانی کاشتکاروں سے کیا۔ قبیلے اپنی مخصوص پہچان رکھتے تھے کیونکہ یہ نہ تو شودر تھے اور نہ ہی غلام اور مزدور قسم کے کاشتکار۔ قبیلے ایسی معاشرتی اکائیاں تھے جو ذات اور قبل از کلاس کی کیفیت سے باہر تھے۔ قبیلہ اور ذات ایک دوسرے کی متبادل پہچان کے حامل تھے۔ بعض اوقات اس نے ورن اور کلاس میں مساوات قائم کی اور ان حالات کو پیش نظر رکھا جہاں یہ اصول درست نہیں بیٹھتا تھا۔

قبیلہ ایک کمیونٹی تھی جس میں زمین پر حقوق ملکیت کی بنیاد پر نہیں بلکہ خاندانی رشتوں کی بنیاد پر حاصل تھے۔ شادی کے قوانین معمولی نوعیت کے تھے کیونکہ ہر فرد پیدائشی طور پر کمیونٹی کا رکن ہوتا تھا۔ خوراک پوری کمیونٹی کے لئے پیدا ہوتی تھی اور بیرونی عناصر کے ساتھ رابطوں کو بُرا خیال کیا جاتا تھا۔ اس مرحلے پر ہم مختلف جاتیوں کی پیدائش محسوس کر سکتے ہیں۔ جن میں اپنے قبیلے کی رسوم کا کچھ تسلسل موجود رہتا تھا۔ قبیلوں کو ذاتوں میں تبدیل کرنے کے لئے تصادم اور مذاکرات دونوں طریقے استعمال کئے جاتے تھے۔ ایک معاشرتی ارتقائی تبدیلی کے حوالے سے اس میں معیشت اور ٹیکنالوجی کی ترقیاتی تبدیلیوں کا کردار شامل تھا۔ جو اکثر مذہبی عقیدوں اور پیداواری ماحول کے ساتھ منسلک تھیں۔ یہ تمام واقعات کوسمبی کی تاریخی مادی وضاحتوں کے لئے اہم تھے۔

اس نے بنیادی تاریخی تبدیلی کو محسوس کیا جو ہل اور زراعت میں تعلق کے باعث نمودار ہوئی۔ جس کے نتیجے میں زرعی دیہات قائم ہوگئے جہاں پہلے منتشر قبائل گزر بسر کرتے تھے جن

میں شکاری اور قدرتی خوراک پر انحصار کرنے والے شامل تھے وہ زمین اب کاشت کرنے والوں اور خانہ بدوشوں کے تصرف میں آ گئی۔ اس تبدیلی نے نیا معاشرہ قائم کیا جس میں قبل از کلاس کے سماجی نظام کو ذاتوں پر مبنی معاشرے میں تبدیل کر دیا گیا۔ اس نے کلاس سسٹم کی حمایت کی۔

معروضی حالات میں بدلتے رشتوں کے حوالہ میں مذہبی اور ثقافتی رسوم کی ترویج اور خاص طور سے ان کی تاریخی معروضیت کے بارے میں اس کے تجزیئے حیران کن تھے۔ مذہبی پابندیوں کا تعین حکمران طبقے کی ایسی آئیڈیالوجی نہیں تھی جس کا مقصد صرف طبقاتی تسلط ہو سکتا تھا۔ یہ ایسے طریقے بھی تھے جن میں سماجی حیثیت اور حاکمیت کو ذہنی طور پر قابل مقبول بنایا جاتا تھا اور ان میں معاشی مفادات کے علاوہ دیگر اسباب بھی موجود تھے۔

برادری معاشرہ اور ریاست (Clan-based Society and State)

قبیلے اور ذاتوں کے درمیان تعلق کو بعض اوقات تجدیدی انداز میں گروہی معاشرے اور ریاست کے درمیان کی بنیاد پر بھی دیکھا جاتا ہے۔ قبیلے کی اصطلاح اب اتفاقیہ یا وسیع معنوں کے ضمن میں کئی معاشرتی اکائیوں کے لئے استعمال ہونے لگی ہے۔ اور اب اس کے وہ معنی ختم ہو گئے ہیں جو کبھی خصوصی نوعیت کے حامل تھے۔ اب یہ اصطلاح متعدد معاشرتی اکائیوں کے لئے استعمال ہوتی ہے جو خوراک جمع کرنے والوں سے تمدنی کاشتکاروں تک معاشرتی گروہوں پر مشتمل ہیں حتیٰ کہ ایک قبیلے میں ایک سے زیادہ ذاتیں شامل ہو سکتی ہیں۔ جیسا کہ مثال کے طور پر ربی راس کے ابتدائی متن میں بیان ہوا ہے۔ برادری (Clan) زیادہ خصوصی نوعیت کی اصطلاح ہے اور بطور ذات جاتی کی جانب ارتقا کی نمائندگی کرتی ہے۔ اگرچہ اس میں طبقے کی نفی نہیں ہوتی۔ جاتی میں شمولیت پیدائشی حق کے طور پر ملتی ہے (جیسا کہ برادری میں شمولیت پیدائش ہوتی تھی) شادی کا اہتمام برادری کے اندر اور برادری سے باہر شادی کے اصلوں کے مطابق ہوتا ہے۔ جب پیشہ پہچان کا ذریعہ بنتا ہے تو گروہی تشخص محدود ہو جاتا ہے۔ عقیدہ اور رسوم کسی ایک جاتی کے لئے مخصوص ہو جاتی ہیں یا کم از کم جاتیوں کے ایک مجموعے کی پہچان ہو سکتی ہیں۔ اس میں اہم تبدیلی یہ واقع ہوتی ہے کہ برادریوں (Clans) کے درمیان مساوی حقوق کی نوعیت ذات سسٹم کے سامنے سرنگوں ہو جاتی ہے۔

برادری سے جاتی کی جانب ارتقائی تسلسل دیکھا جا سکتا ہے۔ اگرچہ یہ اس طرح سے نہیں ہے جیسا کہ برادری سے طبقے کی تشکیل میں واقع ہوا۔ یہ وہ امتیاز ہے جس کی نشاندہی کوسمبی نے قدیم ہندوستانی تاریخ پر اپنی تحریروں میں کی۔ اگرچہ اس نے ذات کے حوالہ میں جاتی پر تفصیلی بحث نہیں کی۔ اگرچہ طبقہ وجودی نوعیت کے اعتبار سے دھرم شاستر کی قدروں پر ہمیشہ پورا نہیں اتر سکا اور خاص طور سے درمیانی سماجی پرتوں میں جہاں متعدد مختلف گروہوں کو ذاتوں میں تقسیم کرنا آسان تھا۔ اگر برادری کو کلاس سے مماثلت دی جاتی ہے تو یہ مساوات معروضی حالات سے انحراف کر جاتی ہے۔ درمیانی کڑیوں کی نمائندہ متعدد جاتیاں جن کا ذکر روایتی کتابوں میں کیا گیا تھا، ایسے نظام میں جس میں عدم مساوات اور سماجی درجہ بندی کو اہمیت حاصل ہوگئی تھی، غیر واضح تشخص رکھتی تھیں۔ جبکہ برہمن طبقہ اپنے لئے خدائی اوتار کا دعویٰ کرتا تھا۔ یوں اس طبقے کو ایک مزید جوز میسر آ گیا۔

تبدیلی کی شکل کو ذات سے منسوب کرنے کی بجائے ''ریاست'' کی اصطلاح قابل ترجیح ہوگئی جس کا تعلق ریاست کی پیدائش سے تھا۔ جس کے باعث بڑے پیمانے پر تبدیلیاں کی گئیں۔ اس میں ذاتوں پر مشتمل معاشرے کا قیام ایک تبدیلی تھی، البتہ یہ ایک اہم تبدیلی تھی۔ یہ اس تصور پر بالواسطہ تنقید بھی ہے جس کی رو سے قدیم ہندوستان میں ریاست کا کوئی وجود نہیں تھا کیونکہ یہاں ذات ہی سماجی پیمانہ تھی۔ ریاست کی سیاسی تشکیل عمومی طور پر بادشاہت کے تحت ہوتی ہے۔ اگرچہ کچھ تاریخ دان برادریوں کی سیاست کو ریاستی نظام قرار دیتے ہیں۔

کوتیلا (kautilya) کی معروف سپٹانگہ (Saptanga) تھیوری کے مطابق ریاست سات بازوؤں پر مشتمل ہوتی ہیں جن کو یوں بیان کیا گیا ہے۔ ریاست کو بادشاہ کی ضرورت ہوتی ہے۔ اس کی مخصوص علاقائی سرحدیں ہوتی ہیں۔ وزارتی انتظامیہ کی ضرورت، خزانے میں ریونیو جمع کرنا۔ ایک ریاستی سرمایہ، لوگوں کو ریاست کے تابع لانا، جس میں قانونی طریقے اور تشدد شامل ہے اور پڑوسی بادشاہتوں میں اپنے اتحادی پیدا کرنا ہے۔ لہٰذا تاریخ دان ان عوامل کی تلاش کرتے ہیں جو ریاستوں کے قیام میں معاون ہوتے ہیں۔ جو متعدد تبدیلیوں کو ممکن بناتے ہیں۔ جن میں چند ایک ایسی ہیں جن پر کوسمبی نے بحث کی ہے۔ قبیلے کا ذاتوں میں تبدیل ہونا ایک پیچیدہ تاریخی عمل ہے۔ کوسمبی اس پیچیدہ تاریخی عمل کی جانب توجہ مبذول کر رہا تھا۔ اس

کے ساتھ وہ کہہ رہا تھا کہ ہندوستان میں اہم تاریخی تبدیلی کے ضمن میں یہ ایک اہم حقیقت تھی۔

قبیلہ اور ذات یا برادری اور ریاست میں قریبی تعلق کی بنا پر ذاتوں پر مشتمل معاشرے کی قبائلی معاشرت میں مداخلت کا نتیجہ اکثر اوقات ریاست میں شمولیت کی صورت میں نکلا۔ دیگر عوامل کے علاوہ تبدیلی کا یہ طریقہ الفاظ کے معانی میں عصری تبدیلیوں اور لازمی طور سے متون کی تغیر پذیر تشریح پر کئی سوالات اٹھاتا ہے۔ لفظی تراجم درست مفہوم پیش نہیں کرتے اور ان کو اس سماجی پس منظر کے ساتھ دیکھنا پڑتا ہے جس کا حوالہ دیا جاتا ہے۔ مثال کے طور پر ابتدائی استعمال کے حوالہ سے ''راجہ'' کی اصطلاح سے کیا معنی اخذ کئے جا سکتے ہیں۔ کسی برادری کا سردار یا بادشاہ۔ کیونکہ دونوں کو ہی راجہ کا نام دیا جاتا تھا۔ ارتھ شاستر میں دونوں کے لئے یہی ایک اصطلاح استعمال ہوتی ہے۔ لیکن معروضی حالات وضاحت کرتے ہیں کہ اس سے مراد کون سا راجہ ہے۔ معنی میں فرق سے متن کا مفہوم تبدیل ہو جائے گا۔ کوسمبی متبادل معنی کے حامل الفاظ استعمال کرتا تھا البتہ وہ ان میں امتیاز سے آگاہ تھا۔

وہ رگ وید سے ایک ضرب المثل کا حوالہ دیتا ہے کہ '' آگ جنگل کو اس طرح نگل جاتی ہے جس طرح راجہ پرندوں کو'' وہ اس کے بعد میں شتاپاتھا برہمن میں استعمال ہونے والی کوٹیشن کا اضافہ کر سکتا تھا '' کہ کھتری غریب کسانوں کو اس کھاتے ہیں جس طرح ہرن گیہوں استحصالی مسکراہٹ خوف کا احساس پیدا نہیں کرتی جس طرح کہ عالیشان شہنشاہیت کی جانب سے محکوم طبقے کو لاحق ہوتا ہے۔ یہ طریقہ کار راجہ کی سرگرمیوں کے لئے موزوں جواز فراہم کرنے والا ہوتا ہے۔ مثال کے طور پر دولت جمع کرنے کے لئے جانور چوری کرنا۔ جیسا کہ ویدوں میں بیان ہوا ہے۔ ہمیں بتایا جاتا ہے کہ اچھے کھاتے پیتے کورو سردار بھی سردی کے موسم میں گائیوں کی چوری کے لئے نکلتے تھے۔ یہ چھوٹی آبادیوں میں دولت حاصل کرنے کے ناجائز طریقے ہیں۔ جو خانہ بدوشوں پر مشتمل ہوتی ہیں جہاں تحفظ کے لئے کوئی شاہی فوج موجود نہیں ہوتی یا پھر تحفظ فراہم کرنے کے لئے کوئی مدد نہیں آتی۔

یہ طریقہ دیہی علاقوں میں دیر تک کارگر رہا جس کی شہادت ایسے لاتعداد ہیرو سٹونز (Herostones) فراہم کرتے ہیں جو ڈاکوؤں کے خلاف سکنہ کی گائیوں کی حفاظت کرنے والے ہیرو کی یاد مناتے وقت رسم میں رکھے جاتے تھے۔ ایسے حالات سے محسوس ہوتا ہے کہ

اپنے تحفظ کے لئے حکمران شہنشاہ پر انحصار نہیں تھا بلکہ اس کا انتظام مقامی طور پر کیا جاتا تھا۔ ایک خیال یہ ہے کہ بعض ہیروز نے انہی اعلیٰ خوبیوں کی بنا پر غیر معمولی سماجی احترام حاصل کر لیا اور ان کو دیوتا کے مقام پر فائز کر دیا گیا۔ جیسا کہ مہاراشٹر میں پنڈھر پور کے ویٹاہلہ (Vitthala) کی تخلیق کے بارے سمجھا جاتا ہے۔

قدیم ہندوستان کی تاریخ پر تحقیق کرنے والے تاریخ دان جو ثقافتی ارتقا پر تحقیق کر رہے ہیں جزوی طور پر کوسمبی کے نقطہ نظر کی پیروی کر رہے ہیں۔ جس کا اصرار تھا کہ ماقبل تاریخ کو زندگی کے شواہد سے سمجھنا چاہیے۔

تسلسل اور نئی سماجی تخلیقات کے حوالہ سے کوسمبی کی بحث جو برادری اور ذات (Clan and Caste) میں تعلق سامنے لاتی ہے برہمنوں میں گوتوں کے نظام کو بھی اسی نقطہ نظر سے بیان کرتی ہے۔ انڈالوجی کے ماہر جیسا کہ جان برو (John Brough) کے ساتھ مناظرے کا یہ موضوع تھا۔ آگستی اور وسیشتھا (Agastya and Vasishtha) جیسے رشیوں کی پیدائش، جن کے بارے میں بتایا جاتا تھا کہ وہ مرتبان (Jar) سے نمودار ہوئے تھے، پر تجزیہ میں روایتی بیانیوں کی نسبت بہت کچھ سامنے لایا گیا تھا۔

آریائی سوال (Aryan Question)

اس موضوع پر لکھتے ہوئے جس کو عام حوالے میں آریائی سوال کہا جاتا ہے کوسمبی نے اپنے دور میں مروجہ نظریئے کو تسلیم کیا جس کی رو سے ہڑپہ تہذیب کے زوال کے بعد آریائی بولنے والوں نے ہندوستان پر یلغار کی۔ البتہ اس کا نکتہ نظر تھا کہ مختلف انواع کی قدیم اور نئی آبادیوں کے درمیان بعض معاملات پر اتفاق بھی پایا جاتا تھا۔ اس کے نتیجہ میں نئی ثقافتی شکلیں نمودار ہوتیں۔ ان میں سے بعض ویدوں کے مجموعہ میں بھی شامل ہوئی ہیں۔ باہمی تعاملات کا عکس ان تبدیلیوں میں دکھائی دیتا ہے جو ہندوستانی و آریائی زبانوں اور مذہبی عقیدوں و رسموں میں پیدا ہوئیں۔ اس عمل کو نئے سماجی گروہوں کی تشکیل کی صورت میں بھی دیکھا جا سکتا ہے۔

مثال کے طور پر کوسمبی نے عام بول چال کے ذریعے آریائی اور غیر آریائی زبانوں میں نئی لسانی تشکیلات کی نشاندہی کی یہ عمل مخصوص ذاتوں کے درمیان واقع ہوا۔ برہمن جو زیادہ تر دوسروں میں کاک شیونت کے نام سے جانے جاتے تھے۔ ان کا ذکر ویدوں میں ہوا ہے جن کو

داسیوں کے بیٹے کہا جاتا ہے۔ یعنی غلام عورتوں کے بیٹے یہ ایک اہم بیان تھا۔ جس کا ذکر ''داسی پترا برہمن'' کے نام سے ہوا۔ اس کی حیثیت غیر واضح اور متضاد تھی، اس کے باوجود یہ ایک معروف تشخص تھا۔ دیگر برہمنوں نے ابتدائی طور پر اس نکتہ نظر کی شدید مخالفت کی مگر جلد ہی اسے تسلیم کرلیا گیا۔ جیسا کہ کاوش آئیلش کو پہلے اس وجہ سے مسترد کردیا گیا کہ وہ ایک داسی کا بیٹا تھا۔ مگر جب معلوم ہوا کہ وہ جہاں بھی گیا قسمت نے اس کا ساتھ دیا۔ اس کی نمایاں حیثیت قبول کرلی گئی۔ یہ ان برہمنوں کی فتح تھی۔ ایک غیر نمایاں ذات ہونے کے باوجود ان کو برہمن طبقے میں شامل کیا جاسکتا تھا۔ یہ شمولیت گپت دور کے بعد نئے کھشتریوں کو حاصل ہونے والی سماجی قبولیت کے مماثل تھی۔ کوسمبی نے رائے دی کہ ان میں سے چند ایک نے مذہبی روحانیت کو بطور پیشہ کے اختیار کیا ہوگا جو ہڑپائی تہذیب کے بچے کھچے عنصر کی صورت میں زندہ رہا تھا۔ لیکن یہ رائے تخیلاتی نوعیت کی ثابت ہوتی ہے۔ کوسمبی اس تفریق کی وضاحت تھا جو ذات کے روایتی سٹرکچر اور ضرورت کے تحت اس میں تبدیلی کے لئے لچک کے مظاہرے میں پائی جاتی تھی اور جس میں طے شدہ مرکزی اقدار کی نفی ہوسکتی تھی۔

معنی میں تبدیلیاں

اس سے ایک نیا سوال سامنے آتا ہے۔ ہم آریاؤں اور غیر آریاؤں میں انٹرایکشن کی نوعیت سمجھ سکتے ہیں (اگر ہم اس کو یہ نام دیتے ہیں) اگر کچھ مخصوص اصطلاحوں کے معانی میں تبدیلی کردیں مثال کے طور پر ''داس''۔ جیسا کہ رگ وید میں بیان ہوا ہے۔ جو کہ ویدوں میں پہلی کتاب ہے، کہ داس آریاؤں کے مقابلے میں حقیر لوگ تھے۔ دوسرے درجے کی حیثیت تشکیل دینے یا بیرونی جارح ہونے کا تصور ناگزیر طور سے ذاتی سوچ کا ہی عکس ہے۔ اور کچھ نہیں تو کم از کم دوسرے درجے کا تصور قائم کرنے کے لئے منتخب اصول ذاتی نوعیت کے اصول ہوتے ہیں۔

آریا اور نہ داس قبیلے ہم آہنگ، متحد اور واحدانی نوعیت کے حامل تھے۔ جیسے دیگر معاشرے کبھی ایسے نہیں ہوتے کچھ داس سردار آریاؤں کے لئے پریشان کن دشمن تھے۔ لیکن چند ایسے تھے جو برہمنوں کے ساتھ تعاون کرتے ہوئے محسوس ہوتے ہیں۔

داس خوف علامت ہیں کیونکہ وہ دولت مند ہیں اور ان کے مضبوط مورچوں پر آسانی سے

غلبہ نہیں پایا جاسکتا۔ ان کی متبادل حیثیت کی بنیاد ایسی خصوصیات پر قائم تھی جیسا کہ زبان، مذہبی رسوم کی ادائیگی، سماجی رواج اور شائد ظاہری شکل وصورت جیسا کہ کچھ لوگوں کا خیال ہے۔ ان کی آبادی مصنوعی انداز میں زیادہ بڑی قرار دی جاتی ہے۔ امکانی طور پر ان سے خوف کی ایک وجہ یہ بھی ہے آبادی کو ایک طرح کی جادوگری سے وابستہ سمجھا گیا تھا۔ جس کو یا تو دھانہ کا نام دیا جاتا تھا۔ داسوں کے ساتھ تعلق کی نوعیت چند صدیوں بعد تبدیل ہوئی ہے۔ بعد میں لکھی جانے والی ویدوں میں ان کو تحقیر کی نظر سے دیکھا جاتا ہے اگر کوئی اپنی ذات کو قابل عزت ثابت نہیں کرتا۔ جیسا کہ کاوش کائیلش اور کئی دیگر برہمنوں کے حوالے سے دیکھا جاسکتا ہے۔ داسوں کا سماجی مقام بتدریج زوال پذیر ہوا اور وہ محنت مزدوری کرنے والوں میں تبدیل ہو گئے۔ اگرچہ ان میں مذہبی پیشواؤں کو برہمنی رسومات کی ادائیگی کے حوالہ سے کچھ وقار حاصل رہا۔ یہ تبدیلی کس طرح عمل میں آئی اس کے لئے زیادہ تفصیلات کو تحقیق میں شامل کرنے کی ضرورت ہے۔ داس جو پہلے خوف کی علامت تھے کیسے ایک مشقتی آبادی میں تبدیل ہو گئے۔ اس تبدیلی سے داس کے معنی میں تبدیلی کی طرف دھیان جائے گا۔ جس کے معنی متبادل سے محکوم میں تبدیل ہوئے۔

اس طرز کی تبدیلیوں کی تفہیم سے ان معاشروں میں انٹرایکشن کے حوالہ سے جو اس دور میں برصغیر کے شمالی مغربی حصے میں آباد تھے، نئے سوالات پیدا ہوتے ہیں اور تاریخ کے اس دور کی تشریح میں بہت معاونت کرتے ہیں۔ بجائے یہ دیکھنے کے کہ کون مقامی تھا اور کون بیرونی حملہ آور۔ اس نوعیت کے مناظرے میں یہ طے کرنے پر توجہ نہیں دی جاتی کہ ان معاشروں کی شعوری آگہی میں مقامی اور غیر مقامی ہونے کا کوئی تصور موجود تھا۔ تسلیم شدہ سرحدوں کا کوئی وجود نہیں تھا۔ اس لئے ہم اور ان میں تفریق کی بنیاد دوسری خصوصیات پر قائم تھی جیسا کہ زبان، ثقافتی اسلوب اور عقیدوں کے نظام اور اس کے علاوہ سماجی حیثیت کے درجوں پر مذاکرات وغیرہ۔

کوسمبی نے موقف پیش کیا کہ زراعت میں ہل کا استعمال، لوہے کی ٹیکنالوجی، سواری کے لئے گھوڑے کا استعمال اور خوراک کے لئے گائے پر انحصار ایسے فیصلہ کن فیکٹرز تھے جن کی بنیاد پر آریائی بولنے والوں کو دیگر معاشروں پر برتری حاصل ہوئی۔ یوں ان کو ایک بالادست

تہذیب کی حیثیت مل گئی۔

زراعت میں ہل کے استعمال کی وجہ سے برادری کمزور ہوئی اور ذات زمین حاصل کرنے کا ذریعہ بن گئی لیکن آثار قدیمہ کی حالیہ کھودائیوں میں شواہد کی رو سے زراعت میں ہل کا استعمال ہڑپہ تہذیب سے قبل دور تک جاتا ہے۔ لہٰذا یہ انڈو آرین زبانیں بولنے والوں سے قبل کا زمانہ ہے۔ اگر آریا، داس کا رشتہ خانہ بدوشوں اور زراعت پیشہ لوگوں میں قائم ہوا تھا۔ جس کا امکان دکھائی دیتا ہے۔ تو پھر معلومات کے دوسرے خاکے کی بنیاد پر تجزیہ کرنے کی ضرورت ہوگی۔

لوہے کی ٹیکنالوجی کا استعمال (Use of Iron Technology):

جست اور کانسی کے بعد لوہے کی ٹیکنالوجی کا استعمال دوسری اور پہلی ہزاروی قبل مسیح کے دوران شروع ہوا۔ کہا جاتا ہے کہ اس ٹیکنالوجی سے جنگلوں کو کاٹ کر زیادہ علاقہ زیر کاشت لانے میں آسانی پیدا ہوئی۔ نتیجہ کے طور پر زرعی پیداوار میں اضافہ ہوا اور کاروباری مراکز کو ترقی حاصل ہوئی۔ لیکن آئرن ٹیکنالوجی خود سے کسی تبدیلی کے لئے عامل نہیں ہے۔ آثار قدیمہ کی رو سے لوہے کا استعمال مختلف علاقوں میں مختلف نوعیت کا ہے۔ بعض علاقوں میں دوسری ہزاری قبل مسیح کے دوران لوہا استعمال ہونے لگا تھا۔ ہندوستان میں پتھروں کی گھڑائی کے قدیم مقامات شمال میں انڈو آریائی بولنے والوں کی موجودگی سے قبل دور یا ان کے ہم عصر ہیں۔ ان مقامات سے جنوب کی طرف علاقے میں انڈو آریائی نہیں بولی جاتی۔

پتھر گھڑائی کے کئی مقامات کو بمبی کے بعد دریافت ہوئے۔ اس لئے وہ ان کے بارے میں نہ جانتے تھے۔ اہم سوال صرف لوہے کی ٹیکنالوجی کا آغاز نہیں ہے بلکہ یہ ہے کہ اس ٹیکنالوجی سے استفادہ کرنے کے لئے کیا طریقہ استعمال ہوسکتا تھا اور اپنی اجارہ داری قائم کرنے کے خواہش مندوں نے اس کو کس طرح استعمال کیا۔ لوہے کی کانوں اور اس دھات کو استعمال میں لانے یعنی لوہا صاف کرنے اور اوزار بنانے والے علاقوں کی جانکاری اور تیار ہونے والے اوزاروں کی نوعیت کے بارے معلومات ہمیں سمجھنے میں معاونت کریں گی کہ اس ٹیکنالوجی کے باعث کس طرز کی تبدیلی وقوع پذیر ہوتی۔ اس طرح زرعی ترقی کے باعث زرعی اجناس کی پیداوار میں اضافہ بذات خود شہری مراکز کو مضبوط کرنے کا باعث نہیں ہے۔

زائد پیداوار ایک عمل ہے اور اس کو تبدیلی لانے کے لئے استعمال کرنے کی ضرورت ہوتی ہے۔ جس طرح کہ زائد پیداوار کو معاشی ذریعہ بنانے والے استعمال کرتے ہیں۔ کوسمبی کے استدلال میں فیصلہ کن سوالات یوں تھے کہ ٹیکنالوجی کا مالک کون ہے اور کون ہے جو ان اوزاروں کے ذریعے کام کرتا ہے۔ یہ سوالات آج بھی موجود ہیں۔

قبیلے اور ذات میں تعلق کی نوعیت تاریخی ارتقا میں بنیادی عنصر ہے۔ لیکن قبیلے کی ذاتوں میں تقسیم واحد سوشل میوٹیشن نہیں تھی جو تاریخ میں نمودار ہوئی۔ اس کے ساتھ ساتھ ایک بڑی تبدیلی یہ آئی کہ اجناس کی ضرورت کے تحت تبادلہ کی روایت پر اجناس کی تجارت نے غلبہ پالیا۔ جس کی جانب کوسمبی نے توجہ دلائی۔ تجارت سے روایتی قبائلی رشتوں اور تبادلہ کے روایتی نظام کے خاتمہ کا آغاز ہوتا ہے۔ یہ تبدیلیاں معاشرے میں طبقاتی درجہ بندی کی راہ ہموار کرتی ہیں۔ وہ صرف مابعد موریا دور میں تجارت کی جغرافیائی وسعت پذیری کو دائرہ تحقیق میں نہیں لایا بلکہ بدھ ازم کے مذہبی علما خاص طور سے دکن میں، اور ان کے پیروکار وسیع عوامی حلقے کی تجارت میں دلچسپی کو بھی موضوع بنایا۔ جس نے قبیلے کو ایک پیچیدہ معاشرتی تنظیم میں تبدیل کرنے کے لئے سماجی میوٹیشن کا درجہ اختیار کیا۔ جہاں مذہبی ادارے تجارت کے ساتھ منسلک تھے۔ وہ نہ صرف تجارتی سرگرمیوں کی نشاندہی بلکہ شہری تمدن کی قوت اور فنی مصنوعات میں اضافہ کی نمائندگی کرتے تھے۔ اس میں تجارت کو بڑھانے میں زراعت کی وسعت پذیری کا ذکر نہیں۔ تبادلے یا بارٹر نظام اکثر اوقات برادریوں پر مشتمل معاشرے کے ساتھ وابستہ ہوتا ہے۔ جو کہ وسیع تجارتی رابطوں پر قائم ریاست کے وجود میں آنے سے تجارتی نظام میں تبدیل کیا جا سکتا ہے۔ تجارتی نظام کا بارٹر نظام سے واضح اختلاف سکوں کی گردش سے ظاہر ہوتا ہے جو اجناس کے تبادلے میں بنیادی قدر کی حیثیت رکھتے ہیں۔ اس لئے اجناس کی پیداوار میں اضافے کی نشاندہی بھی ہو سکتی تھی۔

سکوں کا مطالعہ (Numis Matics)

کوسمبی کا سکوں پر کام ریاضی میں اس کی پیشہ ورانہ مہارت کے ساتھ قریبی تعلق رکھتا تھا۔ اس نے سوال تشکیل دینے میں ریاضی کی منطق اور ڈیٹا کا جائزہ لینے کے لئے شماریاتی طریقے استعمال کئے۔ سکوں پر تحقیق میں یہ ایک نیا طریقہ تھا۔ برصغیر میں زیر استعمال قدیم سکوں کو پنچ

مارکہ سکوں کا نام دیا گیا ہے۔ یہ بھدی قسم کے مربع یا مستطیل شکل کے سکے تھے۔ زیادہ تر سلور (Silver) اور کچھ کاپر (Copper) سے بنائے گئے تھے۔ جن کے ایک رُخ پر مختلف علامات کا ایک گچھا اور دوسری جانب چھوٹے چھوٹے نشانات تھے۔ یہ سکے ارتقائی اعتبار سے گنگا کے میدانوں اور شمال مغربی علاقے میں شہری مراکز کی نمائندگی کرتے تھے۔ یہ سکے پہلی ہزاروی قبل مسیح کے دوسرے نصف کے آغاز سے کچھ قبل زیر استعمال ہوئے اور ہزاروی کے اختتام تک جاری ہے۔ ان سے یہ مشکل پیدا ہوتی تھی کہ بعد میں نمودار ہونے والے سکوں کے برخلاف ان پر نہ تو اجرائی تاریخ ہوتی تھی اور نہ اکثر جاری کرنے والی اتھارٹی کی نشاندہی ہوتی تھی۔ صرف چند ایک پر ایک دورخہ خاکہ بنا ہوتا تھا۔ لہٰذا بنیادی سوالات یہ تھے کہ علامات کیا ظاہر کرتی تھیں، دوسرے رخ چھوٹے نشانات بنانے والا کون تھا اور کیا پرانے اور نئے سکوں کی پہچان کا کوئی طریقہ تھا۔ یہ دیکھتے ہوئے کہ سکے، خاص طور سے، سلور (Silver) کے سکے مہارت کے ساتھ کاٹے گئے تھے اور کچھ ذخیروں سے تعلق رکھتے تھے، جیسا کہ ٹیکسلا میں پایا جانے والا ایک ذخیرہ۔

کوسمبی نے ان میں سے ایک ذخیرے کو تحقیق کا ذریعہ بنانے کا فیصلہ کیا بکھرے ہوئے سکوں کی نسبت سکوں کا ذخیرہ زیادہ معقول شماریاتی ڈیٹا مہیا کرسکتا تھا۔ اس کا مزید فائدہ یہ تھا کہ موریا دور میں جاری ہونے والے چند یونانی سکوں کی ذخیرے میں موجودگی قدیم سکوں کے دور کے خاتمے کی جانب اشارہ کرتی تھی۔ پنچ مارکہ کچھ سکے دوسروں کی نسبت زیادہ دیر تک استعمال میں رہ چکے ہوں گے لہٰذا ان پر وقت کے اثرات زیادہ ہوں گے۔ کوسمبی نے استدلال پیش کیا کہ سکے کی عمر اور وزن میں ایک تعلق موجود تھا اور سکوں کا بالکل درست وزن معلوم کر کے پہلے اور بعد میں جاری ہونے والے سکوں کا عصری تسلسل معلوم ہوسکتا تھا۔ یہ کام اس نے بڑی احتیاط کے ساتھ کیا۔ اس نے سکوں پر علامات کی درجہ بندی اور یہ وضاحت کر کے کہ یہ کس بات کی نمائندگی کرتی تھیں، اپنا کام آگے بڑھایا۔ سکوں پر نمایاں علامت کریسنٹ کو اس نے موریا دور کی علامت قرار دیا اور چندر گپت کے نام سے منسوب کیا۔

منطقی سوچ کے باوجود بادشاہوں اور شاہی خاندانوں کے بارے میں اس کی معلومات بحث طلب ہیں مگر سکوں کے مطالعہ میں شماریاتی طریقہ کار آج بھی کئی حوالوں میں قابل عمل

ہے۔ دوسری خصوصیت سکے کے الٹے رخ پر نشانات تھے۔ نتیجہ یہ اخذ کیا گیا تھا کہ سکے بادشاہ نہیں بلکہ تاجر جاری کرتے تھے۔ سکے پر منقش خاکہ (Negama) شائد ایک تبادلہ مرکز یا گلڈ نما ادارے کی نشاندہی کرتا تھا۔ کوسمبی کو یقین تھا کہ سکے کے دوسرے رُخ لگے نشانات تاجر لگاتے تھے جو وقفوں کے بعد سکے کا وزن اور قدر طے کر کے لگائے جاتے تھے۔ کچھ نشانات ریاستی سپر نٹنڈنٹ لگاتا ہوگا، سکوں کا انچارج جس کی ذمہ داریاں ارتھ شاستر میں بیان ہوئی ہیں۔ جیسا کہ لکشن دھیاکش (Lakshana Dhyaksha) وغیرہ۔

سکوں کے معائنہ کے دوران اس کو معلوم ہوا کہ کچھ سکوں کے وزن میں کمی لائی گئی تھی۔ سکوں کے وزن اور عمر میں تعلق کے شماریاتی طریقہ سے عصری دور معلوم کر کے اس نے بتایا کہ سکوں کا تعلق موریا حکمرانی کے آخری عہد سے تھا۔ زراعت پر ریاستی کنٹرول اور فصلوں کی پیداوار کے ارتھ شاستر میں حوالہ کو کرنسی کی قدر میں کمی کے ساتھ جوڑتے ہوئے کوسمبی نے موقف اپنایا کہ ریاستی اخراجات میں اضافہ اور ریونیو میں کمی کے باعث پیدا ہونے والا مالی بحران سلطنت کے زوال کا سبب تھا۔ معیشت کا بحران فوج اور انتظامی انفراسٹرکچر پر بے پناہ اخراجات کے باعث پیدا ہوا۔ اس موقف کو سرکاری ملازمین کی تنخواہوں کے سکیلز سے تقویت ملتی ہے جن کی فہرست ارتھ شاستر میں دی گئی ہے جس میں اعلیٰ بیوروکریسی مکمل چھائی ہوئی دکھائی دیتی ہے۔ کوسمبی نے تجارتی استحصال میں اضافے کی سرگرمیوں کا بھی ذکر کیا جس میں دولت کے حساب کتاب کا تحریری ریکارڈ بھی شامل تھا۔ اس طرح سلور دھات میں واقع ہونے والی کمی بھی کرنسی کی ڈیویلیویشن کا سبب ہوسکتی تھی۔ یہ تمام دلائل قبول نہیں کئے گئے ہیں لیکن ایک آمریت کے زوال پر توجہ مرکز کر کے اس نے ایک سلطنت کی فطری نوعیت پر تحقیق کے نئے زاویے دریافت کئے۔ بادشاہتوں کے زوال کے اسباب پر بحث کے حوالے میں جس میں عام طور پر قابل شناخت بیرونی حملہ آوروں کو موجب قرار دیا جاتا تھا، یہ ایک اہم نیا موقف تھا۔ یوں ریاستی نظام کو سمجھنے کے لئے نئے پہلو سامنے لائے گئے تھے۔

ایک دوسری رائے اپناتے ہوئے کوئی کہہ سکتا تھا کہ کوسمبی جس نے سکوں کے مطالعہ میں اپنے ریاضی کے علم کو بہت مؤثر طور پر استعمال کیا۔ اس نے تاریخ اور ریاضی میں اپنی مہارت کو قدیم ہندوستان میں ریاضی کی تاریخ لکھنے کے لئے کیوں استعمال نہیں کیا۔ اگر ہندوستان میں

کوئی قابل آدمی جوزف نیدھم کی طرح ''سائنس اور تہذیب ان انڈیا'' جیسا پراجیکٹ شروع کرسکتا تھا تو وہ صرف کوسمبی ہوسکتا تھا۔ کیا یہ معیشت اور معاشرے کی بنیاد پر ہندوستان کی مارکسی تاریخ لکھنے میں اس کی کمٹمنٹ تھی جس نے اس کو ہندوستان میں ریاضی کی تاریخ لکھنے سے دور رکھا؟ حتیٰ کہ نمایاں ریاضیاتی نکتوں پر اس کے تبصرے بہت علمی ہوتے، جس طرح کہ ادب پر تنقیدی کام میں اسے کے لکھے ہوئے تنقیدی ایڈیٹوریل ہیں اور جو اعلیٰ معیار کے حامل ہیں۔

بدھ ازم اور تجارت

جب کوسمبی لکھ رہا تھا اس وقت تجارت کے بارے ڈیٹا میں آج کی نسبت محدود تھا۔ شمال جنوب سے نکلنے والی تجارتی شاہراہیں، جن کا مرکز ٹیکسلا تھا کے بارے میں معلومات کا منبہ یونانی وسائل تھے جو مغربی ایشیا کی یونانی بادشاہتوں کے ذریعے حاصل ہوئے، رومی سلطنت سے رومی ذرائع اور آثار قدیمہ سے حاصل ہونے والی محدود معلومات تھیں۔ کچھ راستے مغرب کی جانب نکلتے تھے اور مشرقی بحراوقیانوس کو جاتے تھے۔ کچھ جنوب مشرق کی طرف گنگا ڈیلٹا کی جانب جاتے تھے اور کچھ رکاوٹیں عبور کرتے ہوئے جزیرہ نما برصغیر تک پہنچتے تھے۔ یہ سڑکیں موریا دور سے گپت دور تک شہروں کے نیٹ ورک کو مربوط کرتی تھیں۔ اس دور میں تجارت مضبوط نظام کا درجہ حاصل کرچکی تھی اور مختلف آبادیوں میں لوگوں اور اشیا کا تبادلہ بڑے پیمانے پر ہوتا تھا۔ پتھر کی مورتیوں اور فن تعمیر کے مختلف نمونے جس کی اہم شہادت تھی اور امکانی حوالہ کے طور پر وہ مزاکرے تھے جن کا موضوع علم نجوم ریاضی اور طب تھا جو کہ اس دور کے علمی نظام میں اجزائے ترکیبی کی حیثیت رکھتے تھے۔ ہر ایک مذہب سے وابستہ تاجروں نے اپنے نجات دہندہ کے بارے میں خیالات کا اظہار کیا۔ جیسا کہ عیسائیوں میں انقلابات پیدا کرنے والا سینٹ جان (St. Jhon) زرتشتوں کا شاؤشنت (Shaoshyant) مہاتما بدھ اور کالے دیوتا کے دور میں وشنو کا اوتار۔ یہ نظریات کا ایک عظیم مرکز تھا۔

بحراوقیانوس کے علاقے سے تجارت زمینی راستوں سے ہوتی تھی۔ جس کا مطالعہ بتدریج عشروں میں گیا اور سمندری تجارت کے مطالعہ پر کم توجہ دی گئی۔ آخری چند عشروں میں سمندری تجارت کے بارے میں وسیع شہادتیں سامنے آئیں۔ اس حوالہ سے یہ نئی تحقیق تھی۔ آثار قدیمہ کا ڈیٹا بحراوقیانوس کے علاقے سے ہندوستان میں آنے والے تاجروں کا پتہ دیتا ہے۔ اور سرخ

سمندر (Red Sea) پر قائم بندرگاہوں سے کھودائی کے دوران ملنے والے برتنوں پر نقوش یہاں تک پہنچنے والے ہندوستانی تاجروں کی نشاندہی کرتے ہیں۔ اسکندریہ کے تاجر بحری جہازوں اور سامان کے لئے سرمایہ فراہم کرتے تھے جو عرب بندرگاہوں سے ہندوستان کے مغربی ساحلوں تک سفر کرتے تھے۔ ساحل جو سندھ ڈیلٹا سے کیرالہ تک پھیلا ہوا تھا۔ جنوب مغرب کی جانب چلنے والی مون سون ہواؤں کا احتیاط کے ساتھ استعمال جہازوں کو عرب بندرگاہوں سے سفر کا آغاز کرنے کے لئے موزوں موقع فراہم کرتا تھا اور خاص طور سے سکوترا (Sucotra) کے نزدیک سے بحیرہ عرب کو عبور کرتے تھے۔ جو سامان وہ واپس لے کر جاتے ان میں خاص طور سے کالی مرچ، مصالحہ جات اور کپڑا ہوتا تھا۔

حال ہی میں لاطینی علاقے سے تجارت کے ایک معاہدے کا انکشاف ہوا ہے جو یونانی میں تحریر ہے، اور اس کے بعد ایک ایسی دریافت جو میکسیکو کے نزدیک ہتنام میں لاطینی بندرگاہ ہوسکتی ہے۔ اس تجارت کی اہمیت کو مزید اجاگر کرتی ہے۔ اس کو اب یوں میں سمجھا جانے لگا ہے یہ ابتدا تھی جس نے بعد میں عرب، یہودی اور مغربی ایشیا کے دوسرے تاجروں کے ساتھ تجارتی اسلوب کا درجہ حاصل کرلیا۔ قدیم تجارت میں اشیاء کی قیمت سونے اور چاندی کے رومن سکوں میں ادا کی جاتی تھی جو اکثر اوقات فوری طور پر بنائے جاتے تھے۔ جزیرہ نما ہندوستان کی آبادیوں اور خاص طور سے جنوب میں سکوں کے ذخیرے کثرت سے ملے ہیں۔

رومی تجارت (Roman Trade)

یہ تجارت جس کو رومی تجارت کا نام دیا جاتا ہے۔ پہلی صدی قبل مسیح میں معمولی نوعیت میں شروع ہوئی اور نئی ہزاروی کے آغاز کے ساتھ عروج تک پہنچ گئی۔ رومی تجارت خاص طور سے جزیرہ نما برصغیر کی معیشت کے ساتھ مطابقت کے باعث جاری رہی۔ یہ سلسلہ پہلی عیسوی ہزاروی کے نصف تک جاری رہا۔ کہا جاتا ہے کہ چیراس، کولاس روا پانڈیا سرداروں نے اس تجارت کے باعث اپنی بادشاہتیں قائم کرلیں۔ جزیرہ نما ہندوستان سے کھودائیوں کے دوران رومی سکوں کے علاوہ چھوٹی موٹی دوسری رومی اشیاء بھی ملتی ہیں۔ یہ تجارت کئی مراکز کے درمیان تھی اور بدھی مذہبی ادارے اس میں شریک تھے۔

چالیس برس قبل کی نسبت اب ہمارے پاس مذہبی اداروں کے نیٹ ورک کی شہادت

موجود ہے جو تقریباً پورے دکن میں پھیلا ہوا تھا۔ یہ مشرقی ساحل پر ایک ترتیب کے ساتھ پائے گئے ہیں وادی کرشنا میں ان اداروں کا ایک سلسلہ تھا۔ امروتی جس کا مرکز تھا۔ یہ مقامات ساحلی تجارتی شاہراہ کا پتہ دیتے ہیں اور ان کی ترتیب سے تجارتی رابطوں کا اشارہ ملتا ہے۔ مغرب میں ایک بلندی کے گرد ان کا ایک سلسلہ ملتا ہے۔ لیکن اوپر اور نیچے کی اطراف میں یہ ساحل سے دور میدانوں میں واقع ہیں اور ایک دوسرے سے زیادہ فاصلے پر ہیں۔ جس طرح کوسمبی نے محسوس کیا مذہبی عمارتیں ان دروں کی محافظ دکھائی دیتی ہیں جو مغربی گھاٹوں سے چھوٹے ساحلی میدانوں کی جانب جاتے ہیں۔ مزید آگے دکن تک آمد و رفت کا مسلسل بڑھ رہی تھی جو کہ آثار قدیمہ کی دریافتوں اور بدھی مراکز پر کندہ تحریروں سے واضح ہے۔

دکن میں تجارتی سرگرمیوں کے مراکز بدھی مراکز کے ساتھ مطابقت ظاہر کرتے ہیں۔ حال ہی میں کرناٹک میں گلبرگ کے نزدیک کنگناتلی (Kanaganahalli) کے مقام پر کھودائی میں ایک سٹوپا (Stopa) دریافت ہوا ہے جو ان روابط کو مزید تقویت دیتا ہے۔ تعمیر اور ڈیزائن میں یہ سٹوپا سانچی اور بھارت (Bharat) سے دریافت ہونے والے سٹوپوں سے مشابہ رکھتا ہے اور اس کی تعمیر دوسری صدی قبل مسیح سے تیسری صدی بعد مسیح کے دوران ہوئی تھی۔ اس کا مقام جو کہ مغربی دکن اور کرشن ڈیلٹا کے تقریباً درمیان میں ہے، نشاندہی کرتا ہے کہ مال بردار گاڑیاں وادی کرشن کے ساتھ سفر کرتی تھیں اور وادی بھیم تک اوپر جاتی تھیں۔ دونوں وادیوں میں نئے بدھی ادارے دریافت ہو رہے ہیں۔ مغربی بدھی مراکز میں چندہ دینے والوں کے بارے میں کندہ تحریریں ملتی ہیں جن میں عام طور پر آبادی کے تاجر، کاریگر شامل تھے۔ ان میں بعض اوقات بادشاہوں کا حوالہ بھی ملتا ہے جن میں ستنارا بادشاہ نمایاں ہے (Satanahara) کندہ تحریروں میں طرز تحریر جونر اور ناسک میں واقع مغربی دکن کی غاروں میں قدیم طرز تحریر (Paleography) سے مشابہہ ہے۔ ہلکی پھلکی تحریروں کی کہانیوں میں مشرقی ساحل سے رابطوں کے بعض اشارے ملتے ہیں۔ البتہ متعدد مقامات پر موضوعات ایک جیسے ہیں جو کہ بدھ ازم سے متعلق ہیں۔

کوسمبی کی کتاب میں مال برداری کے لئے استعمال ہونے والے جانوروں کی واضح تصویریں ہیں جو آج تک گھاٹی سے نیچے ساحل تک سامان لانے کے لئے استعمال ہوتے ہیں۔

گھاٹوں کے تنگ رستوں پر مشتمل اس صورتحال میں آج تک کوئی بڑی تبدیلی نہیں آئی۔ دکن کے دونوں ساحلوں پر تسلط قائم کرنا جزیرہ نما ہندوستان کی متعدد بادشاہتوں کی خواہش تھی کیونکہ اس سے مغربی ایشیائی اور جنوب مشرقی ایشیائی تجارت تک رسائی کا اعلیٰ ترین مفاد مل سکتا تھا۔

کوسمبی مغربی دکن میں پہاڑی غاروں کے تجارتی استعمال کا ذکر کر چکا تھا اور جب تجارت بارے شواہد میں اضافہ ہوا اور تاجروں اور بدھی عبادت گاہوں کے مابین اور ان کے عام پیروکاروں کی سرگرمیوں کو تحقیق کا موضوع بنایا۔ ایسی ترغیب اس کو اپنے والد کے کام سے ملی تھی جس نے پالی زبان کو ماخذ کے طور استعمال کیا تھا۔ دھرمانند کوسمبی بدھی تصنیفات میں ہمہ جہت معلومات کی جانب توجہ مبذول کرا چکا تھا جن میں تجارتی پودوں و جانوروں کے بارے میں معلومات اور تبصرے جو ان کی سرگرمیوں کو اس پس منظر میں سامنے لاتے تھے کہ مذہب کے علاوہ ان کے دیگر مقاصد بھی تھے۔ قدیم بدھی تحریروں اور عبادت گاہوں میں کندہ مذہبی تحریروں میں واضح نہ ہے کہ متعدد بھکشو تجارت میں براہ راست شریک تھے۔ لہٰذا یہ عبادت گاہیں محض طویل سفر پر نکلے مسافروں کے لئے ٹھہرنے کے ٹھکانے نہ تھے بلکہ کچھ تو تجارتی سرگرمیوں کے لئے مراکز کا درجہ رکھتے تھے۔ جن میں بھکشوؤں کے علاوہ چند ایک مذہبی مبلغائیں بھی شامل تھیں۔ کاریگروں کے گروہ، تاجر، چھوٹے زمیندار اور کچھ مقامی راجے عطیات دینے والوں میں شامل تھے۔ مغربی گھاٹوں کی غاروں میں قائم عبادت گاہوں میں کندہ تحریروں سے ایک نئی طرز کی مرکزیت کا ریکارڈ ملتا ہے۔ فنکاروں کے گروہ راجہ سے قرضہ حاصل کرتے تھے جن کے عوض سود کی رقم بھکشوؤں کی فلاح و بہبود پر صرف ہوتی تھی۔

بدھی مراکز جیسے مذہبی اداروں کا معاشی استعمال کافی عرصہ بعد تک جاری رہا اور اس میں مزاروں کی بڑی تعداد بھی شامل کر لی گئی تھی۔ مذہب، معیشت اور معاشرے کے درمیان یہ ایک مشترک نکتہ تھا۔ جس پر پہلے تفصیلی تحقیق نہیں ہوئی تھی۔ لیکن اب ہندوستان میں مذہبی ارتقا کے ضمن میں مرکزی اہمیت کا حامل سمجھا جاتا ہے۔

پیداواری طریقے اور جاگیرداری (On Modes of Production and Feudalism)

ہندوستان کی تاریخ پر کوسمبی کے نکتہ نظر کی رو سے زراعت اور شہری تہذیب کی ترقی ایک

دوسرے حوالے میں اہم سوال ہے۔ سوال یہ ہے کہ کیا ہندوستان میں کبھی جاگیرداری نظام قائم ہوا ہے اور ہوا ہے تو اس نے کیا شکل اختیار کی۔ کوسمبی نے جاگیرداری نظام کی عمومی نوعیت پر کم توجہ دی جو یورپ میں پیدا ہوا اور اس کے نزدیک جاگیرداری طریقہ پیداوار کی مارکسی تھیوری کی اہمیت زیادہ تھی۔ ان دنوں ہندوستان میں مارکسی تاریخ دانوں کی بحث نے یہ نکتہ نمایاں کیا کہ جاگیرداری طریقہ پیداوار جو مارکس ایشیا اور یورپ کی تاریخ کے حوالے سے وضع کر چکا تھا۔ کیا ہندوستان کی قدیم تاریخ پر اس کا اطلاق ہو سکتا تھا۔ ایشیائی طریقہ پیداوار مارکس نے جس کی بنیاد جزوی طور پر مشرقی آمریت کے بارے میں یورپی نکتہ نظر پر استوار کی، اس کا براہ راست اطلاق ہندوستان کے تاریخ شواہد پر نہ ہو سکتا تھا۔ زرعی زمین کی نجی ملکیت کی عدم موجودگی کا مفروضہ کامرس سے وابستہ شہروں کی قلیل تعداد دیہی سماجی ساخت میں تبدیلی سے گریز کا اصول اولین شرائط تھیں۔ ہندوستانی ذرائع جن کی تردید کرتے تھے۔ اس تصور میں زیادہ سے زیادہ چند ایک نکات مل سکتے تھے جن کو قدیم معاشروں کے کچھ پہلوؤں کے تجزیہ میں استعمال کیا جا سکتا تھا۔ لیکن کوسمبی نے اس کو قدیم ہندستانی تاریخ کی تشریح کا طریقہ کار کے طور کے پر قبول نہیں کیا۔ اگر ذات کو طبقے کے مترادف سمجھا جائے تو پھر لازمی طور پر طبقاتی کچھ تضادات تاریخ کے نئے مرحلہ کی بنیاد بنتے۔ لیکن جن معاشروں کو ایشیائی طریقہ پیداوار کے حامل قرار دیا گیا ان میں ایسا کوئی وقوعہ محسوس نہیں ہوتا۔

مارکس نے پوری تاریخ کی جدلیات وضع کی تھی۔ جس کی بنیاد پیداواری آلات کی ترقی کے مختلف مراحل پر استوار کی گئی تھی۔ اس میں غلام داری اور جاگیرادری طریقوں کو قدیم ہندستان کی تاریخ کے امکانی طور پر مطابق سمجھ لیا گیا۔ اپنی کتاب ''قدیم کمیونزم سے غلام داری تک'' (Premitive Communism to Slavery From) میں ایس اے ڈینگ (S.A. Dange) نے ماضی بعید کے غلام داری معاشی نظام کے حق میں استدلال کی کوشش کی۔ اس کتاب پر تنقید میں کوسمبی نے الفاظ کے نئے معنی میں نقائص اور ذرائع کے معیار کی نشاندہی کے علاوہ دیگر نکات پر سوال اٹھایا جن میں ریاضی کا سہارا لیتے ہوئے مخصوص نقطہ نظر کی حمایت کی گئی جس کو تاریخی جدلیات کا مارکسی اصول کہا جاتا تھا۔ شواہد کو مخصوص نکتہ نظر ثابت کرنے کے لئے استعمال کرنے کی کوشش عقل تجزیئے کی عدم موجودگی ظاہر کرتی تھی۔ کوسمبی کے

نزدیک عقل تجزیئے کی بنیادی حقیقت تھی۔ خاص طور سے مارکسی طریقہ تحقیق میں تغیرات پر غور کرتے ہوئے۔ اس کیا مارکسزم کو تحقیق پر ترجیح حاصل نہیں۔

غلام اور ہندوستانی پس منظر (Slaves in Indian Context)

بلاشبہ ہندوستانی تاریخ میں غلاموں کا حوالہ داسوں کے طور پر موجود ہے۔ لیکن اصل میں یہ گھریلو غلام تھے اور پیداواری نظام میں غلاموں کے طور پر ان کا کوئی بنیادی کردار نہیں تھا۔ کچھ رومن یونانی علاقوں میں زراعت اور دستکاری کی پیداواری معیشتوں میں بڑے پیمانے پر غلاموں کا کردار ہندوستان میں متبادل کے طور پر شودروں نے ادا کیا۔ تکنیکی نکتہ نظر سے شودر غلام نہیں تھے۔ ہندوستان کی ابتدائی تاریخ میں بنیادی پیداوار پر ریاستی کنٹرول کے باعث نجی نوعیت کی غلام داری کے حالات پیدا نہ ہوئے۔ کوسمبی کے نزدیک یونان میں ہیلٹس (Helots) کا ادارہ، جو یورپ میں عام نہیں تھا، ہندوستان میں شودروں کا مناسب متبادل ہوسکتا تھا۔ ہیلٹس خاندانوں پر مشتمل برادری ہوتی تھی جس کو ایک گروہ کے طور پر غلامی میں لے لیا جاتا تھا۔ وہ جنگوں میں خدمات فراہم کرنے کا فریضہ ادا کرتے تھے اور سپارٹا کی شہری حکومت کو طے شدہ خراج دیتے تھے۔ جہاں یہ نظام مضبوط ہو چکا تھا۔

غلام کی حیثیت مختلف تھی۔ اس کا اطلاق ان افراد پر ہوتا تھا جو مختلف علاقوں اور مختلف برادریوں سے تعلق رکھتے تھے لیکن ان کی حیثیت محنت فراہم کرنے والوں کی تھی اور وہ افراد کی نجی ملکیت کا درجہ رکھتے تھے۔ رومن معاشی نظام میں یہ تفریق اس سے بھی زیادہ نمایاں تھی، جہاں بہت بڑی زرعی ریاستوں پر کام کے لئے غلاموں کی محنت بنیادی حیثیت رکھتی تھی۔ اتنی بڑی جاگیروں اور فارموں کی انفرادی نجی ملکیت قدیم ہندوستان کی تاریخ میں نہیں ملتی۔

دھرم شاستر میں تحریروں کی رو سے شودر ذات ایسی برداریوں پر مشتمل تھی جو عام طور پر کاشتکاروں اور دستکاروں کی شکل میں مزدور فراہم کرتے تھے۔ مگر یہ مزدور نجی غلام نہیں تھے۔ ہیلٹس کی مانند شودروں کی کوئی فوجی ذمہ داریاں نہیں تھیں۔ اس کی تصدیق میگارتھینس (Megarthenes) بھی کرتا ہے جس نے چوتھی صدی قبل مسیح کے آواخر میں ہندوستان پر لکھا۔ ایک شودر جو ریاست کی ملکیت زمین کاشت کر رہا تھا ریاست کو ٹیکس ادا کرتا تھا۔ یوں شودر اور ہیلٹ میں مشابہت بھی معمولی نوعیت کی بنتی تھی۔ ویدوں کے دور میں شودر ذات کے

لوگوں نے مختلف پیشے اختیار کر لئے تھے۔ پرانوں میں کچھ حکمرانوں خاندانوں کا ذکر ہے۔ جیسا کہ نندا اوران کی اولاد کے بارے میں یہ خیال ہے کہ ان کا تعلق شودر ذات سے تھا۔ مابعد موریا دور میں شودروں نے درمیانے درجے کے کچھ پیشے اختیار کر لئے تھے جس کا ذکر پرانوں میں ہے۔ کوسمبی کو شودروں پر تحقیق میں مرکزی حیثیت حاصل نہ تھی۔ لیکن اس کا یہ خیال کہ ذاتوں پر مشتمل معاشرے کی ساخت ایسی تھی جس میں شودر ایک خاص برادری تھی جو مستقل طور پر محنت فراہم کرتی تھی۔ یہ تقسیم نمایاں ہو جاتی ہے جب اچھوت (Untouchables) بطور طبقہ غلاموں کے روپ میں سامنے آتے ہیں۔

جاگیرداری کی بالائی اور زیریں اطراف (Feudalism from above and Below)

کوسمبی کے استدلال کی رو سے ہندوستان میں جاگیرداری دور بعد مسیح پہلی ہزاروی کے دوسرے نصف سے شروع ہوا جو مختلف شکلوں سے گزرتا ہوا حالیہ دور تک جاری ہے۔ اس کے نزدیک یہ نظام دو ارتقائی مرحلوں سے گزرا۔ یعنی جاگیرداری بالائی جانب سے اور زیریں جانب سے۔ بالائی جاگیرداری کا مرحلہ ابتدائی نوعیت کا تھا۔ جب ایک طاقتور بادشاہ راجوں اور سرداروں پر حکمرانی کرنے لگا جو ان سے ٹیکس وصول کرتا تھا مگر سیاسی طور پر ماتحت ہونے کے باوجود اپنے علاقوں پر ان کی حکومت اور انتظام قائم رہے۔ اس کے بعد زیریں جانب سے جاگیرداری نمودار ہوئی۔ اس کی ترقی کا باعث بادشاہ کی جانب سے مالی عطیات (Grants) کا سلسلہ تھا۔ جس سے بڑا فائدہ اٹھانے والے مذہب پرست تھے۔ انفرادی اور اداروں کی صورت میں۔ اور اس میں بیوروکریسی کی قلیل تعداد میں لوگ بھی شامل تھے۔ اس سے جاگیرداری کی نئی شکلوں کا جنم ہوا۔ جیسا کہ برہمنوں کے لئے زرعی عطیات، مزاروں اور بدھی مراکز کے لئے وقف جاگیریں۔ اگر مواخرالذکر کی مقدار کم تھی۔ عطیہ (Grant) مخصوص اراضی کی صورت میں ہوتا تھا۔ بنیادی طور پر ان زمینوں سے ریونیو بادشاہ ادا کرنے کے لئے اکٹھا نہیں کیا جاتا تھا۔ جو جاگیر عطا کرتا تھا بلکہ اس سے بڑھ کر وہ عطائی (Grantee) کی آمدنی ہوتی تھی۔ اس طرح کسانوں کے خلاف بادشاہ کی قوت میں اضافہ کرنے والا ایک درمیانہ طبقہ پیدا ہوا۔ خاص طور سے جب ریونیو کی وصولی مستقل طور سے زمین کی ملکیت کی بنیاد

پر ہونے لگی۔

اگر ابتدائی دور میں جاگیریں اور دیہات تحفہ میں دینے کا ذکر ملتا ہے۔ لیکن ایسا بہت کم ہوتا تھا۔ مثال کے طور پر موریا بادشاہوں کے پاس شاہی ملکیت ہوتی تھی۔ ارتھ شاستر میں مختلف درجوں کے مزارعوں کی فہرست ملتی ہے۔

مابعد پہلی ہزاروی عیسوی کی بادشاہ کی جانب سے جاگیروں کے عطیات زیادہ باقاعدہ طریقے سے انتظامی اور معاشی اسلوب کا درجہ اختیار کر گیا۔ بادشاہ اور کسانوں کے بیچ میں یہ درمیانہ طبقہ کسانوں کا استحصال کر سکتا تھا اور ان چھوٹی ریاستوں کو بادشاہت میں تبدیل کرنے کے مراکز کے طور پر استعمال کرنے کی خواہشات کی آبیاری کر سکتا تھا۔ متعدد عطیات، عطائی (Grantee) کو انتظامی اور عدالتی اختیارات بھی دیتے تھے۔ جس سے انتظامیہ اور بادشاہ کی ذمہ داری دونوں سے آزاد ہوا جاتا تھا۔

جہاں عطیہ زمین جنگل کے علاقے میں دی گئی تھی۔ وہاں جنگل کے باسی قبیلوں اور برادریوں کو شودر کسانوں میں تبدیل کر دیا گیا۔ شائد یہ قبیلوں کو ذات میں تبدیل کرنے والی تبدیلی کی اہم جہت تھی یا برادریوں پر مشتمل معاشرے کو ریاستی نظام میں ضم کرنے کا طریقہ۔ یہ طریقہ عام طور پر پڑوسی بادشاہوں کی سرحدوں پر جنگلات کی کٹائی والے علاقوں میں یا پھر نئے قائم ہونے والی بادشاہتوں میں اختیار کیا جاتا تھا۔ تبدیلی کا یہ عمل مختلف ذرائع سے نمایاں ہوتا ہے۔ کچھ کندہ تحریریں جن میں عطیات کا ریکارڈ ملتا ہے اور اس کے علاوہ تحریر مسودوں میں جیسا کہ بن بھٹ (Bana Bhutta) کی ہاشا کرت (Hashacharita) میں اس نظام میں جو تبدیلی رونما ہوئی گپت دور میں موریا دور سے مختلف تھی۔ جب ریاست جنگل باسیوں کو خوف کی علامت سمجھتی تھی۔

اس طرح زمین کی ملکیت حاصل کرنے والوں کو ترغیب ملی کہ وہ اپنے لئے عالی مرتبہ ہونے کا دعویٰ کرتے اور ان میں سے جنہوں نے بعد میں بادشاہتیں قائم کرلیں کھتری ہونے کا دعویٰ کیا۔ انہوں نے ایسی مذہبی رسومات اختیار کرلیں جو ان کے اس دعویٰ کو درست قرار دے سکتی تھیں اور اس پر مہر تصدیق ثبت کرنے کی غرض سے نیا حسب نسب تحریر کرلیا۔ جبکہ قدیم دور میں برہمن، ویش اور شودر کوئی بھی ملوکیت قائم کر سکتا تھا۔ لیکن اب جن کے پاس حکمرانی تھی

انہوں نے اپنی حقیقی ذات سے لاتعلق کھشتری کو اپنی پہچان بنانے پر زور دیا۔ ایسا محسوس ہوتا ہے کہ کھشتری کا سماجی رتبہ اور سیاسی قوت عام تصور کا درجہ حاصل کر چکے ہوں گے۔

جاگیرداری کی ہندوستانی شکل (Indian Vwrsion of Fedudalism)

اس سوال پر برسوں بحث رہی ہے کہ کیا ہندوستان میں جاگیرداری کی کوئی شکل تھی یا نہیں۔ کئی ایک کی تنقید تھی کہ انہوں جو موقف اختیار کیا تھا وہ بہت حد تک ادبی انداز میں جاگیردارانہ طریقہ پیداوار کا اطلاق تھا۔ کومبی کا استدلال تھا کہ جاگیرداری کی ہندوستانی شکل یورپ جیسی نہیں تھی۔ کیونکہ اختلافی خصوصیات میں ایک یہ تھی کہ یہاں بڑے پیمانے پر یورپ کی طرح لارڈز کی جاگیروں پر ٹھیکیداری طرز پر پابند مزدوروں کے ذریعے کاشتکاری کا رواج نہیں تھا۔ اس میں زرعی غلامی کا سوال سامنے آتا ہے جو کہ ماضی میں ایک نظام رہا اور بادشاہ، جاگیردار اور زرعی غلاموں کے مابین پیداواری رشتوں کی نشاندہی کرتا ہے۔ اس کی نشاندہی بھی کی گئی تھی کہ برصغیر کے زیادہ حصوں میں نہ تو تجارت اور نہ ہی شہر زوال کا شکار تھے جو کہ تحقیقی ماڈلوں کی ضرورت تھی۔ سمندر کے راستے تجارت جاری رہی اور اس کے اثرات کا جائزہ لینا ضروری ہے جس میں اندروں میدانی علاقے میں شہروں کی تجارتی سرگرمیوں کو بھی پیش نظر رکھا جائے۔ یہ استدلال پیش کیا جا چکا ہے کہ سامان کی خرید و فروخت میں کرنسی کا استعمال کم نہیں تھا۔ البتہ مختلف علاقوں کے حوالہ سے تجارتی معاشی تغیرات کی نوعیت کو سمجھنا اور اس کی وضاحت کرنا ضروری تھا۔ ان سوالات پر غور کرتے ہوئے، ریاست کی تشکیل برادریوں کی ذاتوں میں تبدیلی۔ زرعی معیشتوں کی انتظامیہ اور مقامی مذاہب کے عناصر ترکیبی سے پیدا ہونے والے وسیع البنیاد مذاہب جیسا کہ پرانوں اور دیگر فرقہ وارانہ تحریکوں کے بارے میں دوسرے ماڈل پیش کیے گئے ہیں۔ متبادل نظریات کی نئی تشکیل کا حوالہ عام طور پر اس دور میں سامنے آتا ہے جس کو ابتدائی وسطیٰ اور (Period Early Medieval) کا نام دیا گیا ہے۔

یہ ایسے وضاحتی نظریئے نہیں ہیں جو ابتدائی سماجی تشکیلات اور اس بنیاد پر نمودار ہونے والی تبدیلیوں پر قائم ہوتے ہیں۔ جیسا کہ پیداواری طریقوں کے نظریہ میں یہ تصور کیا جاتا ہے۔ اس کے باوجود ابتدائی وسطیٰ دور کے حالات کی تشکیل پر بحث میں قدیمی تبدیلیوں پر غور

کرنے کی ضرورت ہوگی۔

ابتدائی عہد وسطیٰ سے قبل کو عام طور پر ابتدائی تاریخ کا دور کہا جاتا ہے۔ اس کے لئے ایک بیانیہ موقف اختیار کرنے اور حتیٰ کہ اس کو ایک مخصوص نوعیت قرار دینے پر کم توجہ دی گئی۔ صرف چھٹی صدی قبل مسیح سے چھٹی صدی بعد مسیح تک کے محدود دور کی پذیرائی مشکلات کا باعث بنتی ہے۔ اس کو سلطنت کی جانب ارتقا کے طور پر سمجھنا جس کا ایک نتیجہ موریا سلطنت اور دوسرا مابعد موریا سلطنت تھی، زیادہ معقول ہوسکتا تھا۔ جہاں دونوں ادوار میں ریاست کا ارتقا اور اس کے ساتھ سماجی و معاشی تبدیلیاں ریاست کی نوعیت کے اعتبار سے مختلف شکلیں اختیار کرتی ہوئی محسوس ہوتی ہیں۔ اس کے علاوہ پولیٹیکل اکانومی، ذاتوں کا کردار اور مذہبی فرقوں کی تشکیل میں دونوں ادوار کے متغیر نظریات کارفرما تھے۔ ایسے ابتدائی حالات کس طرح ابتدائی عہد وسطیٰ کی ریاست تعمیر کرنے میں ذرائع کے طور پر استعمال ہوتے ہیں۔ فیوڈل نظام سے قبل کی صورت حال کی وضاحت کئے بغیر جاگیرداری نظام کو زیر بحث لانے سے اس جدلیات کی سمجھ نہیں آتی جو جاگیردارانہ طریقہ پیداوار کی تشکیل میں کارفرما ہوتی۔ نہ ہی ایسے بیانئے تاریخ کے کسی مرحلہ میں ارتقائی کش مکش کی وضاحت کرتے ہیں۔ جن کو ہم باقاعدگی کے ساتھ ابتدائی، ابتدائی تاریخی، ابتدائی وسطیٰ اور وسطی ادوار کا نام دیتے ہیں۔ اپنی اعلیٰ ترین نوعیت میں یہ روایتی اصطلاحیں ہیں۔

یورپی ماڈلز (European Models)

فیوڈل ازم پر بحث میں مشکل کی ایک وجہ یہ بھی رہی ہے کہ ان ماڈلز کو استعمال کرنے پر زور رہا۔ جو یورپ میں جاگیرداری کا تجزیہ کرنے کے لئے استعمال ہوتے تھے۔ جیسا کہ مارک بلوش، ہینری پائرن اور مارکس کا پیش کردہ ماڈل عہد وسطیٰ کے یورپ پر حالیہ تحریریں جاگیرداری کے موضوعی نکتہ نظر پر سوال اٹھانے سے جاگیردارانہ معاشروں میں طریقہ کار کی تغیراتی شکلوں کی اہمیت کا احاطہ کرتی ہیں۔ یورپ میں فیوڈل ازم پر بحث کے حوالہ میں یہ اہم نوعیت کی ہیں۔ پھر بھی یہ جاگیرداری پر جدید تحقیق میں حوالہ کا درجہ رکھتی ہیں۔ تغیرات کی بنیاد پر تقابلی تاریخ اس بحث میں نکھار پیدا کرسکتی ہے۔

کوسمبی نے اپنی تحریروں میں ذرائع تحقیق پر جو سوالات اٹھائے اور ان کا جواب تلاش

کرنے کی کوشش کی اس میں تحقیقی ماڈل میں تبدیلی کا عنصر نمایاں ہے۔ اس کے لئے واقع اور شخصیت کے ہر تاریخی تناظر میں گہرے تجزیئے کی ضرورت تھی جو بالترتیب بیانیہ اور شاہی خاندانوں کی تاریخ سے آگے معاشروں کے سماجی، معاشی اور ثقافتی محرکات پر زور دیتا اور ان جہتوں کی بنیاد پر اجتماعی معاشرتی اسلوب پر توجہ دیتا تھا۔ تاریخی عمل کے بارے میں اس کی تشریحات سے متعدد تحقیق طلب موضوعات سامنے آئے جو پہلے توجہ حاصل نہ کر پائے تھے اور ایسے نئے سوالات پیدا ہوئے جو ڈیٹا کے حوالے سے پوچھے جا سکتے ہیں۔

ان موضوعات میں ہر نکتہ کو میں زیر بحث لایا ہوں جو مختلف پہلوؤں سے تعلق رکھتے ہیں لیکن اس میں مربوط ہیں۔ قبیلے کی ذات میں میوٹیشن پر بحث نے اس تبدیلی کو تاریخ میں شامل کیا جو ماقبل طبقاتی معاشرے کو مختلف طبقاتی درجوں میں تقسیم کرتی ہے اور ذات کی تاریخ میں نئی جہت کا اضافہ کیا۔

بدھی خانقاہوں اور ان کی تجارتی سرگرمیوں پر بحث شروع کر کے کوسمبی نے مذہبی اداروں کے معاشی و سماجی کردار سے پردہ اٹھایا۔ جو کہ تمام مذاہب کی خاصیت ہے۔ تاریخی عمل کے نتیجے میں یہ تبدیل ہوئے اور مخصوص شکلوں میں ڈھال دیئے گئے جن میں مذاہب کی حقیقت اپنے سماجی نکتہ نظر سے بیان کی جاتی ہے۔

ہندوستان میں جاگیرداری پر اس بحث میں ہم ایک ایسے تاریخ دان سے ملتے ہیں جو معاشرے کی متنوع جہتوں پر تحقیق اور ان میں ربط تلاش کرتا ہوا دکھائی دیتا ہے۔ لیکن وہ تاریخ کے مخصوص نظریات کے ساتھ چپک جانے تک محدود نہیں ہو جاتا۔

کوسمبی کے تجزیاتی ماڈلز معقول ہونے کی بنیاد پر 50 برس بعد بھی قابل استعمال ہیں۔ جب کچھ پر دوبارہ غور کی ضرورت ہے کیونکہ یا تو نئے شواہد مل چکے ہیں یا اس لئے کہ اب تشریحات کے لئے نئے نظریات آ چکے ہیں یا ماضی کو اجتماعی طور پر نئے تناظر میں دیکھا جاتا ہے۔ اس کا فکری نکتہ نظر اور محسوسات یقینی طور پر اس کے اپنے دور سے تعلق رکھتے تھے۔ کسی حد تک ان میں اس دور کے پسندیدہ اور متروکہ خیالات کی دھول شامل تھی۔ اس نے مستقل طور پر دائیں اور بائیں دونوں قسم کی بنیادی پرستی کی گرفت سے آزاد رہنے کو ترجیح دی۔ ماضی پر تحقیق کو سیاسی تحریکوں کے تحت طریقہ کار کے طور پر استعمال کرنا درست نہیں جیسا اس دور میں تیزی کے

ساتھ یہ عمل پروان چڑھ چکا ہے۔ ایسے ذرائع جو ہمیں ماضی کے بارے معلومات فراہم کرتے ہیں ان کا تجزیہ باریک بینی سے ہونا چاہیے اور ان کو مکمل غیر جانبداری کے ساتھ دیکھنا چاہیے بیشک وہ اہم ترین مقام و مرتبہ کے حامل سمجھے جاتے ہوں۔ کولمبی کبھی اصرار نہ کرتا کہ اس کے تجزیئے ہمیشہ کے لئے درست تھے۔ وہ بلاشبہ اس سے اتفاق کرتا کہ علم میں پیشرفت کا انحصار مستقل طور پر موجودہ نظریات کو تنقیدی نظر سے دیکھنے میں ہے (اس کے اپنے نظریات بھی) جس میں سچائی کو مزید قریب سے دیکھنے کی کوشش ہوتی ہے۔ البتہ ایسی پیشرفت سخت بحث کے نتیجہ میں ہی ممکن ہوسکتی ہے۔

ریاضی نہ کہ تاریخ میں اس کی باقاعدہ تعلیم تھی۔ البتہ نہ صرف بعض اقسام کے ڈیٹا پر شماریات کا اطلاق اس کو ایک ریاضی دان دماغ کے طور پر نمایاں کرتا ہے بلکہ اس سے بھی زیادہ تحقیقی ڈیٹا ترتیب دینے کی مہارت اور استدلال کی منطق میں بھی وہ ماہر ریاضی دان ثابت ہوتا ہے۔ بعض اوقات وہ اپنے نظریات میں تبدیلی قبول کرنے سے گریزاں رہے۔ لیکن اختلاف پر بحث کو آگے بڑھا جا سکتا تھا کیونکہ ایسے مواقع ایک سوال پر تحقیق کے باعث نئے خیالات و تصورات سامنے لاتے۔ کولمبی کو دوسری بار پڑھنے اور ایک سے زیادہ بار پڑھنے کی ضرورت ہے۔ ہر بار ایک نیا تجربہ ہوتا ہے جو تاریخی تفکر کے لئے نئے ولولے کی تحریک پیدا کرتا ہے۔ لیکن اس کا تفکر صرف تاریخ تک محدود نہیں تھا۔ اس میں پہلے ہمیں ایک مکمل طور سے غیر جانبدار دانشور دکھائی دیتا ہے جو قابل ذکر تخلیقی ذہن کا مالک ہے۔

کوسمبی، مارکسزم اور ہندوستان کی تاریخ

عرفان حبیب
ترجمہ: طفیل ڈھانہ

یہ اس لیکچر کا کچھ تفصیلی بیان ہے جو ڈی۔ڈی۔کوسمبی کی پیدائش کے سو سال مکمل ہونے پر 31 جولائی 2007ء کو پونا میں دیا کیا گیا جب اس سال کو کوسمبی کی پیدائش کے سوویں سال کے طور پر منایا گیا۔ میں ہیر کوسمبی اور دیگر احباب کا شکریہ ادا کروں گا جنہوں نے لیکچر سیریز کا اہتمام کرنے کی ذمہ داری اٹھائی۔ ڈی۔ڈی۔کوسمبی کی پیدائش کے سوویں سال کو اس کی برسی کے طور پر منانے کے افتتاح میں مجھے لیکچر کی دعوت میرے لئے بہت بڑے اعزاز کی بات تھی۔ میرے لئے ذاتی طور پر یہ اس شخص کو یاد کرنے کا موقع تھا جس کے کام نے مجھے ہندوستان کی قدیم تاریخ کی تشریح میں عمومی سطح سے آگے دیکھنے کا راستہ دکھایا اور جس نے قابل قدر بحث میں شریک ہونے کا اعزاز بخشا۔ میں اس کو انتہائی اہم علمی موقع سمجھتا ہوں کیونکہ کوسمبی کو ملنا آسان نہیں تھا لہٰذا اس کے ساتھ علمی بحث ایک اعزاز تھا۔

رومیلا تھاپر تاریخ پر تحقیق کے مرکز جواہر لعل یونیورسٹی، دہلی میں اعزازی پروفیسر ہیں۔

ڈی ڈی کوسمبی نے مارکس کا پیغام بالکل نئے انداز میں پیش کیا جو اس نے تاریخ دانوں کے لئے چھوڑا تھا۔ ہندوستان کی تاریخ پر مارکسزم کا اطلاق کرنے والوں میں جس چیز نے اس کو ممتاز کیا۔ وہ نصابی اور معروضی بنیادوں پر تحقیق میں کڑا معیار قائم رکھنا بلکہ اس میں اضافہ کرنے

کا عزم تھا۔ کیونکہ مارکسزم کا دائرہ کار بہت وسیع تھا جبکہ تحقیق کے لئے روایتی انداز میں ایک موضوع منتخب ہو چکا تھا۔ سماجی ارتقا کا طریقہ کار کیا ہے؟ اس بارے بنیادی تھیسس سے راہنمائی حاصل کرتے ہوئے اس نے اس نقطۂ نظر کی تردید کی کہ ہندوستانی سماج کبھی غلام داری نظام کے مرحلہ سے گزرا تھا۔ اس کی بجائے یہاں سماجی ساخت ذات پات کی بنیاد پر نمودار ہوئی تھی۔ ایسی وجوہات جن کی بنیاد پر اس نے تسلیم کیا کہ گپت دور سے قبل تک ہندوستان میں جاگیرداری نظام قائم رہا۔ انتہائی دلچسپ ہیں۔

ہندوستان کی تاریخ کا تشخص تلاش کرنے کے حوالہ سے یہ ایک اچھا دن تھا جب قدیم ہندوستانی معاشرے کی تشریح کرنے میں ڈی ڈی کوسمبی نے دلچسپی لینی شروع کی، بیشک ریاضی میں اپنی تحقیق کو بطور قیمت ادا کر کے جس میں وہ پہلے ہی بہتر اعلیٰ مقام حاصل کر چکا تھا۔ اس تبدیلی کو کوسمبی کی مارکسزم کے ساتھ بڑھتی ہوئی محبت سے علیحدہ نہیں کیا جا سکتا۔ تاریخ پر کوسمبی کے مضامین کا مجموعہ جو برادولال چٹوپادھیا (Bradulal Chattopadhyay) نے بڑی محنت سے مرتب کیا ہے۔ اس میں ایک مضمون شامل ہے جو 39-1938ء پہلے تک شائع ہوا تھا جس میں کوسمبی مارکس کا حوالہ دیتا ہے اور ہندستان پر اس کے مضامین کی طرف توجہ دلاتا ہے جن تک اس کی رسائی سوشلسٹ کتاب کی ایک اشاعت کے ذریعے ہوئی تھی۔ جس کے بارے میں وہ بعد میں شکایت کرنے والا تھا یہ کتاب مرتب کرنے والوں نے قارئین کو مارکس اور اینگلز کی ان تحریروں سے محروم رکھا جو انہوں نے قدیم معاشروں کے بارے لکھی تھیں۔ جون 1941ء میں سوویٹ یونین پر ہٹلر کے حملے کے بعد ہندوستان میں کمیونسٹ لٹریچر عام دستاب ہونے لگا۔ اب کوسمبی نے اپنا ایک مقالہ ''ذات کا مسئلہ'' امریکی مارکسٹ جرنل ''سائنس اور سوسائٹی'' کو بھیجا جو 1944ء میں شائع ہوا۔

اصل میں وہ پولیٹیکل اکانومی پر تنقید (Critique of Political Economy) پر مارکس کے لکھے ایک پیرائے سے بہت متاثر ہوا تھا۔ جس میں مارکس مختصر الفاظ میں اپنا تھیسس واضح کرتا ہے کہ تاریخی تبدیلیوں کی بنیاد کسی بھی طریقہ پیداوار میں تضادات کی نشوونما پر قائم ہوتی ہے اور وضاحت کرتا ہے کہ انسان کی سماجی حیثیت کس طرح اس جدوجہد کو پروان چڑھاتی ہے۔

ہندوستانی تاریخ پر مارکسزم کا اطلاق

ایک ہی وقت میں جن لوگوں نے ہندوستان کی تاریخ پر مارکسزم کا اطلاق شروع کیا ان میں کوسمبی دوسروں سے مختلف تھا جس کی وجہ معروضی حقائق اور نصابی تحقیق میں کڑا معیار قائم رکھنا بلکہ س میں اضافہ کرنا تھا، 1949ء میں ایس اے ڈانگے (S.A. Dange) کی تصنیف: ہندوستان قدیم کمیونزم سے غلام داری تک (India From Primitive Communism) جو اس برس شائع ہوئی پر تبصرے میں کوسمبی نے دانگے کی حقائق اور زبان کی تفہیم میں اہم غلطیوں کو تنقید کا نشانہ بنایا ''مارکسزم سوچنے کا متبادل نہیں بلکہ تجزیہ کے لئے ایک آلہ کار ہے'' (Marxism is not a Substitute of Thinking, but a Tool of analysis) اس مضمون میں کوسمبی نے واضح کیا کہ ''ہمیں دستیاب ذرائع میں بیشتر مواد ابتدائی طور پر غیر ملکی دانشوروں نے جمع کیا۔ تجزیہ کیا اور ترتیب دیا''۔ اگرچہ وہ سمجھتا تھا کہ برطانوی تاریخ دانوں کی تحریروں پر ان کے ''قومی اور طبقاتی تعصّبات'' کا رنگ چڑھ چکا تھا۔ لیکن وہ کسی طرح قوم پرستانہ اور فرقہ وارانہ تعصّبات کو کوئی جگہ دینے پر تیار نہیں تھا۔ اس سوچ کا اظہار اس نے خاص طور سے بھارتیہ ودیا بھوان (Bharatiya Vidhya Bhavan) کی تصنیف ہندوستانی قوم کی تاریخ اور تہذیب (History and Culture of the Indian People) کی پہلی تین جلدوں پر تنقیدی تبصرے میں کیا۔ کے۔ ایم منشی اور آر۔ سی موزمدار جس کے سرکردہ مدیر تھے۔ اس نقطۂ نظر پر کہ ہندوستان پر اسلام کی عظیم عنایت یہ تھی کہ جاگیرداری کے دور میں اجناس کی پیداوار میں اضافہ ہوا۔ اس نے بددلی کے ساتھ واضح کیا کہ یہ۔ ہے وہ دور جس میں منشیوں اور ماجمداروں کی تخلیق کی گئی، اگرچہ ان کی ذہنیت کی نہیں۔ کوسمبی کے نزدیک مارکسزم کو زیادہ فکری معیار کی ضرورت تھی نہ کہ کم کی، کیونکہ یہ بہت وسیع موضوعات کا احاطہ کرتا تھا نہ کہ صرف ایک کا جس پر اس انداز میں تحقیق کی گئی تھی۔ مابعد جدیدیت والوں کا یہ مطالبہ کہ موضوع اور نکتہ نظر میں فاصلہ نہیں ہونا چاہیے۔ اس کے دور میں سامنے نہیں آیا تھا۔ جبکہ حقیقت میں یہ علیحدگی اس کے طریقہ میں بنیادی حیثیت رکھتی تھی۔ تنقید کے اصول جو مشرقیت کے حوالہ سے اختیار کئے گئے اور خاص طور سے ''ہندوستانیات'' کے فن میں ان سے انحراف کرنے یا بالکل چھوڑ دینے کی بجائے ان کو زیادہ بہتر بنانے کی ضرورت تھی۔ یہ اس کے

موثر مقالہ کا تقاضا تھا جو کہ سب سے زیادہ مشرقیت پسند جریدے ''انڈو انڈین جرنل'' میں ہندوستانیات کے لئے مشترک طریقوں (Combines methods for Indeology) کے عنوان سے 1963ء میں شائع ہوا۔ اس میں کوسمبی الفاظ اور تصورات کو زیر بحث لاتا ہے اور ان کا تنقیدی جائزہ لیتے ہوئے اہم مفروضات پیش کرتا ہے اس نے فیلڈ ورک کا تقاضا کیا یعنی ان رسوم و رواج کا مشاہدہ کرنا جو ماضی کا ریکارڈ پیش کرتی ہیں یا قدیم ہم عصر معاشروں میں جاری ہیں یا پھر برہمنوں نے اختیار کی ہوئی ہیں تاکہ تبدیل شدہ رسوم سے ابتدائی حالات معلوم کیے جا سکیں۔

اس طرح حاصل کئے گئے علم اور جو مسلسل پھیلتا گیا کی بنیاد پر کوسمبی نے اپنے اہم پراجیکٹ کا آغاز کیا۔ جو کہ ہندوستان کی تاریخ کا مطالعہ تھا۔ جس کی بنیاد تاریخی مادیت کے تصور پر جو کہ مارکس اور اینگلز نے وضع کیا کے بارے میں اس کی اپنی تفہیم پر تھی۔ ایک روسی مصنف ڈی اے سلیکن (D.A. Suleikin) کا تنقیدی موقف جو 1951ء میں شائع ہوا اور اس کے بعد ہندستانی تاریخ کے ارتقائی مراحل کے بارے میں اس کے نظریات میں واضح اشارے تھے کہ اس کی تحقیق اور نتائج اسے کس سمت میں لے جا رہے تھے۔

دو برس بعد 1956ء میں کوسمبی کا تاریخ پر اہم کام ''ہندوستانی تاریخ کے مطالعے کا ایک تعارف (An Introduction to the Study of Indian History) بمبئی میں شائع ہوا۔ جس میں شامل مواد نے اس کے نظریات کو دونوں حوالوں سے یعنی ہندوستانی تاریخ کی تعمیر نو کے لئے مارکسی افکار کو کس طرح استعمال میں لانے کی ضرورت تھی اور تعمیر نو کے نتیجہ میں تاریخ کس شکل میں ظاہر ہوتی، وسعت دی۔ اس کا مقصد ایک سیدھی کہانی بیان کرنا نہیں تھا۔ جس طرح کہ سرمایہ داروں کے روایتی نقطۂ نظر پر مبنی ایس۔ اے سمتھ (S.A. Smith) اور اس کے پیروکاروں کی نصابی کتب کا معیار ہے۔ مارکسی نظریہ پر بنیادی موقف اپنانے کے بعد کوسمبی نے روایتی نقطۂ نظر سے انحراف کا راستہ اختیار کیا اور ایسے سوالات اٹھائے جو اس کی نظر میں آنے والے ادوار کے لئے اہم تھے۔ البتہ وہ اپنے بنیادی موقف سے مربوط ادھر ادھر آگے تک مختلف سمتوں میں نکل جاتا ہے۔ جس کا مقصد کہیں دور پڑی حقیقت کو اپنے مفروضہ کے حق میں استعمال کرنا ہوتا ہے یا پھر جس کا مقصد تجسس کا مظاہرہ ہوتا ہے۔ وہ آگے جا کر واپس بھی

آ سکتا تھا۔ اس نے باب VII میں اشوک کے بارے میں پہلے لکھا اور اس کے بعد ماقبل اشوک دور کی ریاست اور انتظامیہ کے بارے تحریر کیا۔ بظاہر یہ طریقہ اس کو اپنا استدلال پیش کرنے میں زیادہ موزوں محسوس ہوا۔ کسی کم تجربہ کار نے یہ اسلوب اپنایا ہوتا تو اس میں خاص طور سے ایک ناموافق ذاتی کوشش کی شکل پیدا ہو سکتی تھی لیکن کوسمبی جو کچھ بیان کرنا چاہتا تھا اس کی اہمیت نے ایسے تمام اعتراضات کو سطحی تنقید تک محدود کر دیا۔

ہندوستانی تاریخ کی مرحلہ واریت

پہلے اقدام کے طور پر کوسمبی نے اس نکتہ نظر کی پوری طرح اصلاح کی جو مارکس نے تاریخ دانوں کے لئے وضع کیا تھا۔ اس کی یہ کاوش مارکسی وطبقاتی جدوجہد کی مختلف شکلوں کو درست طور سے سمجھنے کے لئے تھی۔ جس کے آفاقی اطلاق کے طریقہ پر 1920ء میں ''لینن گراڈ'' کی بحثوں میں نتیجہ اخذ کیا گیا تھا کہ طریقہ پیداوار میں مسلسل ارتقا کے باعث دنیا کے تمام معاشروں میں سماجی ارتقا قدیم معاشرہ، غلام داری، جاگیرداری اور سرمایہ داری کے مراحل سے بالترتیب گزرا ہے۔ سوائے ان ممالک کے جہاں حال میں لوگ دوسرے علاقوں سے ہجرت کر کے آباد ہوئے ہیں۔ اس تھیسس نے مغربی سوشل ڈیموکریسی کے پیش کردہ عقیدے کی نفی کرنے میں کردار ادا کیا۔ جس کی رو سے ایک کمیونسٹ دشمن جعلساز کارل اے وٹفوگل (Karl A. Wittfogel) کے الفاظ میں، طبقاتی جدوجہد عالم انسانیت کے لئے لاعلاج بیماری کی بجائے کثیر المراکز آزاد معاشروں (مغربی) کے لئے ایک تفریح ہے۔ مرحلہ واریت کی اس معیاری سکیم نے مذکورہ نوعیت کے عقیدوں کی مزاحمت میں موزوں کردار ادا کرنے کے ساتھ مارکسی تاریخ نویسی کو بھی سختی سے زنجیر ڈالنے کا عمل شروع کر دیا۔ غلام داری اور فیوڈلزم کی اصطلاحوں کے بے جا استعمال کے باعث یہ اپنے معنی سے بالکل محروم ہو گئیں جب مختلف معاشروں میں انتہائی مختلف نوعیت کی معاشرتی تنظیموں کو بھی ان دو اقسام میں شمار کیا جانے لگا۔ جس کا مقصد صرف معیاری سکیم کے ساتھ چپٹے رہنا تھا۔ لیکن کوسمبی نے جرأتمندی کے ساتھ قرار دیا کہ مارکسی تاریخ دانوں کو صرف بنیادی تھیسس سے راہنمائی لینی چاہیے۔ جس میں بتایا گیا ہے کہ سماجی ارتقا کس طرح عمل میں آتا ہے۔ اور ان کو اندھوں کی طرح تجویز کئے گئے ایک اسلوب کا ہر جگہ اطلاق نہیں کرنا چاہیے۔

ہندوستان کو سامنے رکھتے ہوئے کوسمبی نے بلا تامل یہ نکتہ نظر مسترد کر دیا کہ ہندوستانی سماج کبھی غلام داری کے مرحلہ سے گزرا تھا۔ البتہ یہاں معاشرہ ذاتوں میں تقسیم ہوا جس نے مظلومیت پر مبنی ظالمانہ نظام کی شکل اختیار کی۔ لیکن پھر بھی یہ غلام داری سے مختلف نظام تھا۔ اس نے استدلال پیش کیا کہ سیاسی معیشت پر تنقید (Critique of Political Economy) کے ابتدائیہ پیراگراف میں مارکس نے ایک اصطلاح ایشیائی (Asiatic) استعمال کی ہے اس کو ہندوستان کے حالات کے ضمن میں سمجھنا چاہیے۔ اس حوالہ سے اس اصطلاح کو نظر انداز نہیں کرنا چاہیے جیسا کہ اس پیراگراف کی تفسیر کرتے ہوئے سٹالن نے کر دیا تھا۔ اس کے معنی یہ نہیں ہیں کہ اس نے ایشیائی کا یہ تاثر تسلیم کر لیا جس کی رو سے یہ ایک منجمد غیر پیداواری نظام تھا جیسا کہ مارکس کے اپنے کچھ الفاظ سے یہ تاثر پیدا ہوتا تھا۔

درحقیقت کوسمبی نے ایشیائی معاشروں کے بارے میں ''ناقابل تبدیل'' ہونے سے متعلق مشاہدات سے براہ راست اختلاف کیا۔ یہ تسلیم کرنے کے باوجود کہ یہ ''شدید اور نمایاں'' ریمارکس تھے وہ اپنے اس نکتہ نظر پر قائم رہا کہ یہ موقف گمراہ کن تھا اور اس صورت قبول نہیں کیا جا سکتا جیسا کہ یہ پیش کیا گیا ہے۔ اس کا مطلب یہ تھا کہ کوسمبی تاریخ دانوں کو دعوت دے رہا تھا کہ وہ مارکس کا طریقہ کار اختیار کریں اور ہندوستان کی تاریخ پر اس کا اطلاق مکمل غیر جانبداری کے ساتھ کریں۔ اور اس کی اپنی کتاب اس کا عملی ثبوت فراہم کرتی تھی کہ یوں کس نوعیت کی کامیابی حاصل کی جا سکتی تھی۔

لہٰذا کوسمبی نے ''تعارف'' (Introduction) میں جو طریقہ کار اختیار کیا اس میں دونوں پہلوؤں پر یعنی معاشی بنیاد (پیداواری ٹیکنالوجی اور پیداواری نظام) اور تبدیلی کے عمل سے گزرتے ہوئے عقیدے، رسوم اور تہذیب (سپر لٹریچر) اور ان کے ایک دوسرے پر اثرات کی تحقیق شامل تھی۔

اس محنت طلب کام کی تکمیل کرتے ہوئے کوسمبی نے ایسے سوالات اٹھائے جن کو روایتی تاریخ دان بھی دلچسپ اور مشکل قرار دیتے تھے۔ مثال کے طور پر کیا پیداواری ٹیکنالوجی کا مطالعہ گہرائی کے ساتھ نہیں کرنا چاہیے تاکہ سماجی تنظیم کی اس شکل کو سمجھا جا سکے جو اس کے ساتھ مطابقت رکھتی تھی۔ اپنی کتاب کے ابتدائی اوراق میں اس نے بتایا: ''دیہات قبل تاریخ کے

قدیم زمانوں سے موجود نہ تھے۔ قبائلی ہندوستان میں ہل استعمال کرنے والی دیہاتی زرعی معیشت کی ترقی بذات خود ایک عظیم تاریخی پیشرفت ہے''۔

کوسمبی سے پہلے ہندوستان میں ٹیکنالوجی کی تاریخ پر بہت کم کام ہوا تھا۔ اس کا دوست پی۔ کے۔ گوڈے (P.K. Gode) اس میدان میں واحد سکالر تھا جس نے قدیم اور وسطیٰ عہد میں انتہائی مختلف اوزاروں اور مصنوعات کے طریقوں پر کئی تحقیقی مقالے لکھے۔ لیکن اس کے بارے میں ابھی تک دستیاب شواہد اکٹھے نہ ہو سکے تھے اور ان کا تنقیدی تجزیہ نہ ہوا تھا۔ اوزاروں اور پیداوار کے متعدد حوالے استعمال کرتے ہوئے کوسمبی نے تاریخ کے اس پہلو کو قابل توجہ قرار دیا، جیسا کہ شافٹ والی سوراخ دار کلہاڑی کا دیر بعد استعمال اور صرف ایک صدی قبل مسیح میں ناریل کی آمد۔ ان تمام پہلوؤں کے دوسرے سرے پر مذہب تھا۔ کوسمبی مذہبی عقیدوں اور رسموں میں معاشی اور سماجی حالات کے نقوش تلاش کرتا تھا۔ جن کی تفصیلات انتہائی باریک بینی کے ساتھ دیکھنے میں اس کو بڑی دلچسپی تھی۔ مذہب بھی ایک طریقہ کار تھا جو استحصال شدہ طبقوں کے لئے سماجی حیثیت قابل قبول بنانے کے لئے استعمال ہوتا تھا جو اس کو خدائی نظام سمجھتے ہوئے قبول کرتے تھے۔ اس نوعیت کی تسلی تشدد کو کم کر دیتی تھی (اور اس پر اٹھنے والے اخراجات بھی) جو کہ دوسری صورت میں ان کو ماتحت رکھنے کے لئے ضروری تھا۔ کوسمبی کے نزدیک ذاتوں کے نظام کا عروج سمجھنے کے لئے مذہب کا یہ کردار بنیادی راہنمائی فراہم کرتا ہے۔

ذاتوں کے نظام کا عروج

اپنا کام شروع کرنے کے لئے اس نے اس موقف کے ساتھ جھگڑا مول نہیں لیا۔ جو متعدد تاریخ دانوں نے پیش کی تھا کہ شودر طبقے کی پیدائش محکوم داسوں سے ہوئی۔ اگرچہ ان میں سے محدود لوگ آریا کمیونٹی میں بھی قبول کر لئے گئے۔ ایسی صورت حال البتہ حقیقت میں ذاتوں کا نظام تخلیق کرنے کی اہل نہ ہوسکتی تھی۔ جیسا کہ اس کی قریبی ایرانی تہذیب کی نشونما میں واضح تھا۔ ذاتوں کی تخلیق کیسے ہوئی؟ اس کی شہادت کے طور پر برہمن ذات کا ارتقا دیکھا جا سکتا تھا۔

کوسمبی بیان کرتا ہے کہ برہمن پنڈتوں کا تعلق کسی ایک قبیلے سے نہیں تھا اور یہاں غیر آریائی پنڈت بھی تھے جو اس مرتبے پر فائز ہوئے۔ اس نے نتیجہ اخذ کیا کہ برہمنوں نے دوسری ذاتوں کے لئے ایک مثال پیدا کی۔ وہ کہتا ہے کہ برہمنوں کے ساتھ بعد میں نمودار

ہونے والی ذاتوں میں نئی ترتیب شروع ہوتی ہے۔ پنڈت نا صرف یہ کہ ایک ماڈل کی حیثیت رکھتا تھا بلکہ ذاتوں کے نظام کا مذہبی ترجمان بھی تھا۔ ذاتوں کی تخلیق کے پیچھے یہاں ایک اور عمل بھی کارفرما تھا جس کو قبائلی عناصر کا نام دے سکتے ہیں جو ذاتوں پر مشتمل عمومی معاشرے میں مدغم ہونے لگا تھا۔ کوسمبی ہم عصر قبیلوں کے نسلی مطالعے کی جانب رجوع کرتا ہے یہ دکھانے کے لئے کہ مقامی قبیلے یا برادریاں ذاتوں کی حیثیت میں معاشرے کا حصہ بن چکے ہیں۔ پھر ایک جانب مذہبی اجتماعیت اور دوسری جانب قبیلوں کا زرعی آبادی میں انجذاب ذاتوں کے نظام کی تخلیق میں تاریخی عوامل ہیں۔ جن کی بنیاد پر ہندوستان میں استحصالی تعلقات کا حامل ادارہ جاتی سٹرکچر تشکیل ہوا۔

یہاں اس پر دوبارہ نظر ڈالی جاسکتی ہے جو کوسمبی اپنے ایک اہم آرٹیکل میں 1934ء میں لکھ چکا تھا:

''قدیم پیداواری نظام میں ذات طبقے کا درجہ رکھتی ہے۔ سماجی شعور کو اس اسلوب پر ڈھالنے کا ایک طریقہ مذہبی ہے جس میں بنیادی پیداواری طبقے کو کم سے کم ہتھکنڈوں کے ذریعے اس کی پیداوار سے محروم کیا جاسکتا ہے۔''

ہندوستان میں جاگیرداری

کوسمبی نے تعارف (Introduction) میں ریاستوں، جین ازم اور بدھ ازم، پنچ مارکہ سکوں اور موریا سلطنت کی معیشت کے بارے میں کافی مواد شامل کیا ہے۔ ان عنوانات پر کوسمبی نے بہت سے نکات پیش کیے ہیں۔ جگہ کی کمی جن پر بحث میں رکاوٹ ہے۔ البتہ ہندوستانی تاریخ کی تشکیل نو میں اس کا ذکر کیے بغیر چارہ نہیں کہ کوسمبی نے گپت خاندان سے مغلوں کی حکمرانی تک کے دور کو جاگیرداری کا مرحلہ تسلیم کیا۔

کوسمبی اس نتیجہ پر پہنچا کہ زرعی زمین کی نجی ملکیت اور مزارع کاشتکار سے بیگار لینے کا رواج (Serfhom) ہندوستان میں نہیں تھا جو کہ جاگیرداری کے طریقہ پیداوار میں مارکسی نکتہ نظر سے بنیادی عناصر ہیں۔ لیکن اس کو یقین تھا کہ یورپی اور ہندستانی جاگیرداری کی شکلوں میں دیگر خصوصیات مشترک تھیں۔ جیسا کہ پیداواری طریقوں کی پسماندگی، بیمار معیشت اور شہری زندگی کا زوال، سیاسی عدم مرکزیت اور عارضی خدمات۔ یہ خصوصیات جواز فراہم کرتی ہیں

کہ ہندستان میں طریقہ پیداوار کو جاگیردارانہ قرار دیا جائے جس کا دورانیہ تقریباً ایک ہزار برس تک ہے۔ معیشت اور سیاسی معاملات کے بارے میں اس نے جاگیرداری کے فروغ میں دو مختلف عوامل کی نشاندہی کی۔ (1) ''بالائی جانب سے'' جس میں مرکزی ریاستوں نے مراعات اور عنایات کے ذریعے مقامی جاگیردار پیدا کئے اور (2) ''زیریں جانب سے'' جس میں دیہاتی آبادیوں کے اندر سے زمیندار پیدا ہوئے۔ ریاست اور کسانوں کے درمیان مقام حاصل کرنے کی غرض سے۔ یہاں ہمیں مارکس کے اس نکتہ نظر کی بازگشت سنائی دیتی ہے جس کی رو سے سرمایہ داروں کا ظہور اوپر سے (تاجروں) اور نیچے سے (دستکاروں) کے ذریعے ہوا۔ یہ بات قابل توجہ ہے کہ مسلم خاندانون کے بارے میں بھی (تیرھویں صدی سے سترھویں صدی تک) کوسمبی کے متعدد ریمارکس اہم تحقیقاتی افکار اور آراء کے حامل ہیں۔ مثال کے طور پر ہم اس کی پیش کردہ یہ رائے دیکھ سکتے ہیں کہ مسلم حملہ آوروں نے تنگ نظری پر مبنی رسوم کو توڑنے اور نیا طریقہ کار متعارف کرنے میں وہی کردار ادا کیا جو دو ہزار برس قبل تک آریاؤں نے ادا کیا تھا۔

اس بات پر خاص توجہ دینے کی ضرورت ہے کہ تاریخ پر کسی دوسرے کام کی طرح کوسمبی کی تحقیق بھی ان شواہد تک محدود ہے جو اس دور میں دستیاب تھے جب کوسمبی نے اپنا کام مکمل کیا۔ اور مزید یہ کہ اس میں مصنف کا علم بھی اہم کردار کا حامل ہوتا ہے (جو کہ کوسمبی کے پاس کافی وسیع تھا) اور دستیاب شہادتوں کا تجزیہ کرتے ہوئے مصنف کی اپنی موضوعی ترجیحات بھی اہم ہوتی ہیں۔ کوسمبی نے ایسے سوالات اٹھائے جو اس سے پہلے چند ایک نے بیان کیے یا بالکل سامنے نہ آئے تھے۔ اور ایک نئے میدان کے شہسوار کے حوالہ سے اس نے جو جوابات تلاش کئے ان کی تصدیق کی ضرورت تھی۔ کچھ تصورات (جیسا کہ انڈس تہذیب میں ہل کی غیر موجودگی) مزید شواہد کے سامنے آجانے پر درست ثابت نہیں ہوتے۔ کوسمبی کے اپنے نزدیک بھی تعارف (Introduction) اس کی تحقیق کا آخری موقف نہیں تھا۔ اس نے تحقیقی مقالوں پر کام جاری رکھا اور مضامین کے دو اہم مجموعے شائع کئے۔ اور سیدھے انداز میں اپنی اہم دریافتوں پر قدیم ہندوستان کے کلچر اور تہذیب کا تاریخی خاکہ (The Culture and Civilization of Ancient India in Historical Outline) میں نظر ثانی کر دی۔ جو 1965ء میں

لندن سے شائع ہوئی۔ اگلے ہی برس موت نے کوسمبی ہم سے چھین لیا جب اس کی صداقتیں بام عروج پر تھیں جب ابھی وہ 60 برس کا بھی نہ ہوا تھا۔ لیکن وہ اتنا کام کر چکا تھا کہ یقینی طور پر ہندوستان میں تاریخ نویسی دوبارہ پہلے ڈگر پر نہیں مل سکتی۔

ایک ذاتی نوٹ

دسمبر 1963ء کی ایک شام پونا میں بورن ڈی Borun De (جو بعد میں سوشل سائنسز سٹڈی سنٹر کلکتہ میں پروفیسر اور ڈائریکٹر بنے) اور میں نے کوسمبی کے گھر رابطہ کیا۔ ٹیلیفون پر میں نے ان سے انٹرویو کا وقت طے کر لیا لیکن غالباً میں ان کو واضح طور پر نہ کہہ سکا کہ ہم دونوں کون تھے کیونکہ ہمارا مقصد ان کی توجہ حاصل کرنا نہیں تھا بلکہ صرف ان کے درشن کی خواہش تھی۔

اس نے یہ سمجھا کہ ہم کوئی روسی سکالر تھے۔ جیسا کہ اندازہ کیا جا سکتا تھا کہ اسے یہ جان کر کچھ زیادہ خوشی نہ ہوئی کہ ہم وہ مہمان نہیں تھے جن کی اس کو توقع تھی۔ اس کے رویئے میں ایک خاص قسم کی سرد مہری قدرتی بات تھی اور کوسمبی ایسا شخص نہیں تھا کہ وہ اس کو چھپانے کی کوشش کرتا۔ اس نے میری یونیورسٹی (علی گڑھ) میں کچھ لوگوں کی ترش گوئی کے انداز بیان کئے جہاں اپنے کیریئر کے آغاز میں اس نے خدمات انجام دی تھیں۔ گفتگو کا رخ دوسری جانب موڑنے کے لئے بورن نے ذکر کیا کہ اگلے دن ہم ایچ۔ ڈی سنکالیہ (H.D. Sankalia) کا لیکچرز سننے والے تھے۔ اس سے بھی صورت حال بہتر نہ ہوئی۔ اوہ سنکالیہ! وہ تمہیں دکھائے گا کہ قدیم کلچر کے لوگ اپنے گھروں میں کھڑکیاں رکھتے تھے، جیسا کہ وہ سسیکس (Sussex) کی رہائش گاہیں تھیں (سنکالیہ نے لازمی طور پر ہماری گفتگو کے بارے میں جاننے کے لئے ٹیلیفونک ذرائع استعمال کیے ہوں گے کیونکہ اگلی شام اس نے اپنے لیکچر کا آغاز کوسمبی کو ایک قابل احترام نظری سائنسدان (Theoritician) قرار دیتے ہوئے کیا جیسا کہ وہ خود فیلڈ میں کام کرنے والا واحد شخص تھا۔ البتہ اس کی سلائیڈوں میں کھڑکیاں موجود تھیں)۔ کوسمبی نے ہمارے بارے میں رویہ کب تبدیل کیا، یہ میں صحیح طور سے نہیں بتا سکتا۔ لیکن جلد ہی ہم نے دیکھا کہ وہ ہمیں چھوٹی چھوٹی کنکریاں (Microliths) دکھاتے ہوئے وضاحت کر رہا تھا کہ کیسے ایک سیدھے راستے پر چلتے ہوئے جس کا آپ انتخاب کرتے ہیں، گھاٹ کو عبور نہیں کیا جا سکتا۔ پھر اس کو اچانک یاد آنے والی اس بات نے کہ میں نے ایک سیمینار میں اپنے مضمون میں

اس کے اس مفروضے پر تحفظات کا اظہار ایک تھا جس کے مطابق جاگیرداری کا فروغ بالائی اور زیریں اطراف سے ہوا، اس کی پروقار شفقت میں کوئی کمی نہ آنے دی۔ اور وہ ہمیں بتاتے رہے کہ ماقبل تاریخ دور کی تشریح کس طرح کرنی چاہیے اور موجود معاشروں میں اس دور کی مسخ شدہ باقیات کو کیسے تلاش کرنا چاہیے اس کی تمام تر زندگی کے بارے میں سوچنے کے لئے ہمیں ایک شام مل گئی۔ بعد میں کوسمبی خاص طور سے لوہے کے قدیم استعمال سے متعلق ایک مقام اٹرنجی خیرا (Atrangikhera) کا معائنہ کرنے کی غرض سے علی گڑھ آئے۔ وہ لائق تحسین قوت ارادی کا مالک تھا اور جب میں نے ریلوے اسٹیشن پر اس کا استقبال کیا اس نے اپنا سامان خود اٹھانے پر اصرار کیا۔ ایسی حالت میں کون تصور کر سکتا تھا کہ ہم اتنی جلدی ہمیشہ کے لئے اس سے محروم ہو جائیں گے۔

نقطۂ نظر

احمد سلیم

عارف میاں

احمد سلیم بنیادی طور پر محقق ہیں۔ برصغیر کی تقسیم سمیت مختلف موضوعات پر سو سے زائد کتابیں تصنیف کر چکے ہیں۔ Sustainable Development Policy Institute, Islamabad (SDPI) سے وابستہ ہیں۔ South Asian Research and Resource Centre کے چیف ایگزیکٹو ہیں۔ سیاست سے بھی وابستہ رہے ہیں۔ اُن سے ہونے والی گفتگو نذر قارئین ہے۔

☆ سوال: برصغیر کی تقسیم 14 اگست کو ہوئی یا 15 اگست کو؟

O جواب: میرا موقف بڑا واضح ہے۔ یہ تقسیم 14 اور 15 اگست کی درمیانی رات کو 12 بج کر ایک منٹ پر ہوئی ہے۔ تکنیکی طور پر یہ 15 اگست بنتی ہے۔ یہ اعلان نامہ ریڈیو پاکستان سے جاری ہوا۔ کے۔کے۔عزیز صاحب نے ان تاریخوں کے حوالے سے تفصیل سے لکھا ہے۔ چلیں، واقعاتی اعتبار سے تو آپ 14 اگست کہہ سکتے ہیں۔ میں نے ابھی ڈاکومنٹس پڑھے ہیں۔ نیشنل ڈاکومنٹیشن سنٹر میں پوری ایک فائل ہے کہ حکومت پاکستان نے قائداعظم کی ہدایت پر یہ طے کیا کہ ہم آئندہ اپنا پہلا جو یوم سالگرہ منائیں گے اور آئندہ منایا کریں گے، وہ 14 اگست کو ہوگا۔ تاکہ انڈیا سے علیحدہ لگیں۔ "To differentiate with India" اس حوالے سے یہ کوئی کنفیوژن نہیں رہا۔ یعنی یہ واضح ہے کہ رات 12 بج کر ایک منٹ پر اعلان ہوا۔ وہ 15 اگست بنتی ہے، لیکن پاکستان نے اپنی تاریخ 14 اگست متعین کر لی جس طرح 23 مارچ متعین کر لی کہ یہ ہمارا یوم

جمہوریہ ہے۔ حالانکہ قرارداد لاہور جس کو کہتے ہیں، وہ 24 مارچ کو پاس ہوئی۔ 23 مارچ کو قائداعظم محمد علی جناح کا خطبہ تھا۔

میں سمجھتا ہوں کہ حکومتیں جب طے کر لیتی ہیں تو یہ بحث بیکار ہو جاتی ہے۔ مجھے کے۔ کے عزیز صاحب سے جو تھوڑا سا شکوہ ہے وہ یہی ہے کہ وہ ٹکنیکوں "Technicalities" میں بہت جاتے ہیں۔ جی اصلی تاریخ کون سی تھی؟ میں تجزیئے کی بات کرنا چاہتا ہوں۔ اکبر 14 ستمبر کو پیدا ہوا یا 15 ستمبر کو؟ اکبر نے جو کہا اور اس کے جو اثرات ہوئے اور تاریخ کس طرح آگے بڑھی، وہ اہم باتیں ہیں۔

☆ اگر تقسیم 15 اگست کو ہوئی۔ ڈاکومنٹس بھی موجود ہیں۔ یہ کوئی اہم معاملہ بھی نہیں تھا تو محمد علی جناح نے تاریخ تبدیل کرنے کی ہدایت کیوں کی؟

O دیکھیں نا، جب آپ اتنا بڑا اقدم اٹھانے جا رہے ہیں! اگر آپ مجھے یہ کہیں کہ جی میں آپ کے ساتھ نہیں بیٹھ سکتا، آپ ادھر چلے جائیں، یہ تو انتہا ہے ایک دوسرے سے نفرت کی۔ اس کے بعد آپ ایک ہی دن کیسے یوم آزادی منا سکتے ہیں؟

☆ یہ نفرت اور تعصب تھا؟

O تعصب نہیں تھا (سوچتے ہوئے) تعصب دونوں طرف تھا ایک لحاظ سے تو ہندو کی طرف بھی تھا، مسلمان کی طرف بھی تھا۔ میں یہ کہنا چاہ رہا ہوں کہ حکومتیں جب اس طرح کے فیصلے کرتی ہیں تو ان کے پیچھے ریاست کی کوئی اپنی ضرورتیں ہوتی ہیں۔ فرض کیجئے، ہم 14 اگست کو نہیں 15 اگست کو ہی سالگرہ منا رہے ہوتے، میرے نزدیک کیا فرق پڑتا۔

☆ کیا اس طرح کے اقدامات سے کسی فرد، افراد یا سوسائٹی کا رویہ ظاہر نہیں ہوتا؟

O وہ تو اور بہت ساری چیزوں سے بھی ظاہر ہوتا ہے۔ خود پاکستان کے بننے سے ظاہر ہوتا ہے تو اس پر کیوں نہ بحث کی جائے؟ یعنی ہندوستان جو تقسیم ہوا، پاکستان کا قیام عمل میں آیا، اس کے کیا محرکات تھے؟ کتنے حقیقی معنوں میں پاکستان کے خلاف تھے، کتنے پروپیگنڈہ کے تحت تھے؟ اور اگر پاکستان بن بھی گیا تو یہ کیسے مطلب نکال لیا گیا کہ سب لوگ ہجرت کر کے جائیں۔ سب لوگ ہندوستان سے آنے والے پاکستان میں اور پاکستان سے جانے والے ہندوستان میں مہاجر کہلائیں؟ اتنے بڑے پیمانے پر ہجرت

ہو، قتل عام ہو، یہ بھی نہیں تھا کسی کے ذہن میں۔ یہ تو گاندھی اور جناح کا حقیقی سیاسی وجود "Perspective" آپ دیکھیں، اس کا مطلب ہے ان کی سیاسی سمجھ بوجھ اتنی مضبوط اور طاقتور نہیں تھی۔ کیونکہ ان کا موقف جو سامنے آتا ہے وہ بڑا ہلا دینے والا "Shocking" ہے۔ انہوں نے کہا کہ ہم نے یہ سوچا تک نہیں تھا کہ اتنا قتل عام ہو جائے گا۔ آپ کی قیادت اس سطح کی تھی۔ آپ اتنا بڑا قدم اٹھانے جا رہے ہیں، ایک دھرتی کے دو ٹکڑے کرنے جا رہے ہیں اور آپ سوچتے ہیں، اس کے کوئی اثرات نہیں ہوں گے۔

☆ 15 اگست کو ہندوستان تقسیم ہوا، لاکھوں انسان مارے گئے۔ عزتیں لٹیں، قتل و غارت ہوئی۔ پاکستان بن گیا۔ پاکستان کے لوگوں کو، عوام کو اس سے کیا ملا؟

○ دیکھیں جی، ہندوستان کی تقسیم کے بہت سارے عوامل ہیں۔ اس کے سیاسی عوامل بھی ہیں۔ مذہبی عوامل بھی ہیں، سماجی عوامل بھی ہیں۔ اس پہلو پر بہت کم توجہ دی گئی، ابھی نورین طلحہ ایک سکالر ہیں، انہوں نے اس پر کتاب لکھی ہے۔ سوال یہ تھا کہ مسلمان من حیث القوم ہندو صنعتکار اور ہندو تاجر کا مقابلہ کر سکتے ہیں؟ یہ بہت بڑا سوال پیدا ہو گیا تھا۔ اس کی دو بنیادیں تھیں: ایک بنیاد یہ تھی کہ مسلمانی ہٹیاں (دکانیں) نہیں تھیں۔ 1925ء اور 1930ء میں ظفر علی خان اور اقبال تحریک چلا رہے تھے کہ مسلمانوں کی انارکلی میں ہٹی ہو۔ مسلمان ہٹیاں کھولیں۔ مطلب یہ کہ مسلمان بزنس نہیں جانتا۔ ہندو ہٹی والا ہے۔ دوسرا وہ سود پر ادھار کرتا ہے۔ اس پر بہت سارے ڈاکومنٹس موجود ہیں۔ کئی لوگوں کی کتابیں ہیں۔ بہت سارے قوانین بنے، صوبائی اسمبلی میں بھی اور مرکزی اسمبلی میں بھی کہ مسلمانوں کو ہندو بنیئے کے استحصال سے کیسے بچایا جائے۔ بلکہ ایک ہندو ہی تھا سر چھوٹو رام، جس نے پنجاب اسمبلی سے قانون پاس کروایا کہ اگر کسی مسلمان نے قرض لے رکھا ہے۔ ہندو بنیئے نے جو زمین گروی رکھی تھی اور اس کا مالک بن گیا ہے تو اس قانون کے تحت وہ مالک نہیں رہتا۔

☆ چھوٹو رام نے جو کام کیا، اس میں آپ ایک زمیندار کا طبقاتی مفاد نہیں دیکھتے؟

○ میں ساری باتیں کر رہا ہوں، میں نے پہلے ٹریڈ کی بات کی ہے، پھر انڈسٹری کی۔ مسلمان

ٹریڈ کر رہا تھا نہ انڈسٹری چلا رہا تھا، اور ایگریکلچر میں وہ ایسے مار کھا رہا تھا کہ اس کی زمینیں ہندو بنیا جو شاہ کہلاتا تھا، اس کے پاس جا رہی تھیں۔

☆ یہ تجزیہ صحیح تھا کہ مسلمان ہندوستان میں کمزور تھے؟

O بالکل درست تھا۔

☆ کیا ہندوستان میں مسلمانوں کے لئے ترقی کے مواقع نہیں تھے؟

O اس کی بڑی تاریخی وجوہ ہیں۔ مسلمان مغل دور سے برٹش دور میں داخل ہوئے تھے۔ انگریزوں نے مسلمانوں سے انڈیا چھینا تھا۔ مسلمانوں کی بہت زیادہ پٹائی ہوئی تھی۔ اگرچہ 1857ء کی قومی بغاوت تھی، لیکن مسلمانوں کو اس کا بہت زیادہ نقصان پہنچا۔ اس کا مسلمانوں نے تجزیہ اس طرح کیا کہ انگریزوں نے ہم پر حملہ کیا ہے۔ ہم تو بہادر شاہ ظفر کی قیادت میں اپنی حکومت بحال کرنا چاہتے تھے۔ اس کے بعد مسلمان زوال پذیر معاشرے کا جو پورا ڈھانچہ تھا، اس میں ہم نے تعلیم کو رد کر دیا کہ تعلیم انگریز کی سازش ہے۔ مسلمان اگر پڑھ جائے گا تو وہ کافر ہو جائے گا۔

☆ کیا ہندوؤں کی طرف سے مسلمانوں کی ترقی میں کوئی رکاوٹ تھی؟

O اس کو ہم اس طرح نہیں دیکھ سکتے۔ یہ بہت محدود ہو جائے گی بات۔

☆ کیا انگریزوں نے مسلمانوں کی ترقی میں رکاوٹیں ڈالیں؟

O نہیں، یہ بہت نفسیاتی "Complexed" صورتحال ہوتی ہے۔ میں کہتا ہوں کہ سچائی کو ہم بلیک اینڈ وائٹ میں نہیں دیکھ سکتے۔

☆ کیا مسلم لیگ ہندوستان کے مسلمانوں کی نمائندہ جماعت تھی؟

O ہندوستان کے مسلمانوں کی نمائندہ جماعت نہیں تھی۔ کچھ علاقوں کے اکثریتی مسلمانوں کی نمائندہ جماعت تھی۔ مثال کے طور پر پنجاب، پنجاب میں بھی 1946ء میں آ کے نمائندہ بنی۔

☆ 1946ء تک کیا صورتحال تھی؟

O نہیں، نمائندہ نہیں تھی۔ کہیں بھی نمائندہ نہیں تھی۔ صوبہ سرحد میں نہیں تھی۔ بلوچستان میں نہیں تھی۔ بلوچستان کی تو صورتحال ہی مختلف تھی۔

☆ کبھی ایسا موقع آیا کہ مسلم لیگ صوبہ سرحد کے مسلمانوں کی نمائندہ بنی؟

○ نہیں، بالکل نہیں۔ بلکہ یہ ہوا کہ پاکستان کی پہلی جمہوریت پر پہلا حملہ بحیثیت گورنر جنرل قائداعظم محمد علی جناح کی قیادت میں کیا گیا۔ گورنر جنرل کی حیثیت سے انہوں نے گورنر سرحد سے کہا۔ گورنر نے صوبہ سرحد کی حکومت یہ کہہ کر توڑی کہ میں گورنر جنرل کے حکم کے تحت حکومت کو ڈسمس کرتا ہوں۔ اس میں اکثریت کانگریس کی تھی۔ چاہے وہ ہندو تھے، سکھ تھے، چاہے مسلمان تھے۔ خدائی خدمت گار موومنٹ ساری کانگریسی تھی۔ وہ اکثریت میں تھے اور صرف ایک سال سے پہلے الیکشن جیت کر آئے تھے۔ ان کا کہنا تھا، آپ کہتے ہیں کہ ریفرنڈم ہوگا، آپ صوبہ سندھ میں ریفرنڈم کیوں نہیں کرا رہے، آپ پنجاب میں ریفرنڈم کیوں نہیں کرا رہے، اس لئے کہ ان علاقوں کے جو مسلم لیگی ممبرز ہیں، وہ اپنے آپ کو پاکستان کا حصہ قرار دے رہے ہیں۔ ایسٹ پاکستان والے قرار دے رہے ہیں؟ وہی اصول سرحد میں کیوں لاگو نہیں ہو سکتا؟ ریفرنڈم کیوں؟ اور وہ بڑی ٹھوس دلیل تھی۔ اس سے میں سمجھتا ہوں کہ پاکستان سے جمہوریت کی جڑیں ہل گئیں۔ پہلے ہی ہفتے 22 اگست کو وہ حکومت ڈسمس ہوئی ہے؟

☆ جناح صاحب نے اور بھی کوئی غیر جمہوری فیصلے کئے ہیں؟

○ محمد علی جناح صاحب نے کئی سال تک بحیثیت مشیر خان آف قلات کے ساتھ کام کیا تھا۔ خان آف قلات نے ایک ماہر قانون دان کی حیثیت سے ان کو رکھا کہ ہماری ریاست کا سٹیٹس نیپال کی طرح ہے۔ باقی ریاستوں کی طرح نہیں ہے۔ انگریزوں نے اسے فتح نہیں کیا۔ ہم ایک معاہدہ کے تحت ہندوستان میں شامل ہوئے ہیں۔ جس دن انگریز یہاں سے جائیں گے ہم خود بخود آزاد تصور کئے جائیں گے۔ قائداعظم اس ایشو کو انگریزوں کے ساتھ پلیڈ (Plead) کرتے رہے۔ جب پاکستان بن گیا تو قائداعظم نے خان آف قلات کو مشورہ دیا کہ آپ کا مفاد یہ ہے، آپ پاکستان کے ساتھ شامل ہو جائیں۔ خان آف قلات نے جو بلوچ اسمبلی تھی، درار العوام اور دارالامراء، یعنی دونوں ایوانوں نیشنل اسمبلی اور سینٹ میں معاملہ رکھا۔ دارالعوام کے بزنجو لیڈر تھے اور دارالامراء کے کوئی اور تھے، انہوں نے اسے مسترد کر دیا اور کہا کہ ہم پاکستان کا حصہ نہیں

بننا چاہتے۔ پاکستان کی طرف سے دلیل دی گئی کہ آپ چھوٹے ہیں، انہوں نے کہا کہ دنیا میں ہم سے بھی چھوٹے ملک ہیں۔ دلیل دی گئی کہ آپ کو اقتصادی مسائل درپیش ہوں گے، انہوں نے کہا کہ دنیا میں ہم سے زیادہ غریب ملک بھی موجود ہیں۔ انہوں نے یہ بھی کہا کہ ابھی پاکستان کی بقا بھی ایک ایشو ہے، آپ کیا سمجھتے ہیں کہ پاکستان کے ساتھ مل کر ہم خوشحال ہو جائیں گے؟ آخر میں جنرل اکبر رنگروٹ تھے، انہوں نے مارچ میں کوئٹہ اور قلات پر فوجیں چڑھا دیں، اور خان آف قلات کو مجبور ہو کر رضامندی کی دستاویز پر دستخط کرنا پڑے۔

اسی طرح اور جگہوں پر بھی جمہوریت کی خلاف ورزیاں ہوئیں۔ سندھی عوام چاہتے تھے کہ کراچی جو ان کا صوبائی دارالحکومت ہے، وہ وفاقی دارالحکومت نہ بنے۔ ایک وفد بھی سندھ سے زیارت جا کر قائداعظم کی خدمت میں حاضر ہوا کہ جناب کراچی کو سندھیوں کا دارالحکومت رہنے دیں، یا کراچی کو مرکزی کے ساتھ صوبائی دارالحکومت بھی رہنے دیں۔ وہ وفد وہاں سے ناکام لوٹا۔ جب کھوڑو نے سندھی عوام کے دباؤ کے تحت وفاقی حکومت کے فیصلے کی مخالفت کی تو اس کو چیف منسٹر سے ڈسمس کر دیا گیا اور کرپشن کا الزام لگا، بالکل ویسا ہی الزام جیسا پنجاب میں ممدوٹ پر لگا، کیونکہ وہ بھی مرکزی قیادت کے خلاف جا رہا تھا۔ یہ جو مرکز صوبہ جھگڑا ہے، یہ پاکستان میں جمہوریت کشی کی بنیاد تھی۔ مرکز نے پہلے دن سے صوبوں پر حملے کئے ہیں، اور پاکستان کبھی بھی حقیقی معنوں میں ایک فیڈریشن نہیں رہا۔

☆ کیا پاکستان جمہوریت کے تحت بنا تھا؟

○ جمہوریت کے تحت بنا تھا۔

☆ قیام پاکستان اور تقسیم ہند کے لئے پورے ہندوستان سے رائے کیوں نہیں لی گئی؟

○ پاکستان جمہوریت کے تحت بنا تھا، ڈیموکریٹک، ڈیموگرافک اصول کے تحت بنا تھا۔ مسلم لیگ مشرقی پاکستان سے جیتی، سندھ سے جیتی۔ وہاں کی اسمبلیوں کی اکثریت سے پاکستان کے حق میں ریزولیشن پاس ہوئے۔ سندھ اور بنگال میں مسلم لیگ کی حکومتیں تھیں۔

☆ کیا پنجاب میں خضر حیات ٹوانہ کی حکومت نہیں تھی، وہ کیسے ختم ہوئی؟

O خضر حیات ٹوانہ نے کیوں استعفیٰ دیا، یہ تاریخ اس سے سوال کرے گی۔ میں (زور دیتے ہوئے) تاریخ کا مجرم سمجھتا ہوں ٹوانہ کو، اس کا استعفیٰ ایک مجرمانہ فعل تھا۔ وہ اکثریتی حکومت کا سربراہ تھا۔

☆ اگر گورنر جنرل اسے استعفیٰ کے لئے کہتا تو وہ کیا کرتا؟

O وہ اگر استعفیٰ نہ دیتا تو پولیٹیکل کرائسس پیدا ہو جاتا۔ مسئلہ یہ ہے کہ اس نے یہ دباؤ میں نہیں دیا۔ اب تو سر ظفر اللہ خان کا وہ ڈاکومنٹ بھی موجود ہے۔ جس کے کہنے پر اس نے استعفیٰ دیا اور مسلمانوں کے وسیع تر مفاد میں۔۔۔!

☆ اگر پاکستان جمہوریت کے تحت بنا تھا تو جمہوریت پاکستان میں چلی کیوں نہیں؟

O دیکھیں، دو چیزیں ہوتی ہیں، ایک چیز ہوتی ہے منتخب ہونا۔ ایک چیز ہوتی ہے جمہوری ہونا۔ اس میں آپ فرق کریں۔ پیپلز پارٹی کی حکومت منتخب ہو سکتی ہے، جمہوری ہے یا نہیں، اس پر بحث ہو سکتی ہے۔ پنجاب میں مسلم لیگ ن کی حکومت منتخب ہو سکتی ہے، اس پر بحث ہو سکتی ہے کہ وہ جمہوری ہے یا نہیں؟

☆ کیا انگریزوں کی ہندوستان کو تقسیم کرنے میں دلچسپی تھی؟

O انگریزوں کی یقیناً دلچسپی تھی۔ وہ دو ملک بنا کر جانا چاہ رہے تھے۔

☆ کیا اس طرح مسلم لیگ کا کردار ضمنی نہیں رہ جاتا؟

O ایک چیز میں نے پہلے بھی عرض کی، دوبارہ کر دیتا ہوں۔ تاریخ میں حتمی حقائق نہیں ہوتے، ٹکڑوں میں ہوتے ہیں۔ مثال کے طور پر یہ بھی ایک سچ ہے کہ انگریز ہندوستان کو توڑنا چاہتا تھا۔ یہ بھی سچ ہے کہ مسلمان مصیبت میں تھے۔ یہ بھی سچ ہے کہ مسلمانوں کی اکثریت پاکستان کی حامی تھی۔ اب یہ تینوں چاروں سچائیاں ہیں۔ آپ ان کا الگ الگ تجزیہ کر کے کوئی مجموعی شکل نکال سکتے ہیں۔ لیکن یہ فیصلہ دینا کہ انگریز چونکہ حامی تھا، انڈیا کو توڑنا چاہتا تھا تاکہ اس کے سامراجی مفادات چلتے رہیں۔ اس لئے مسلم لیگ اس کی آلہ کار تھی۔ یہ میں کہتا ہوں کہ تاریخ کے ساتھ زیادتی ہوگی۔

☆ ہمارے سامنے ایک مثال ق لیگ کی ہے جو جنرل پرویز مشرف نے بنوائی۔ ہمارے

سامنے ہے کہ ق لیگ نے جنرل پرویز مشرف کے آمرانہ اختیارات کے تحت حکومت بنائی اور عرصہ تک چلاتی رہی۔ کیا آپ آل انڈیا مسلم لیگ کو اس دور کی ق لیگ نہیں کہہ سکتے؟

O مسلم لیگ اس وقت جینوئن مسلم لیگ تھی۔ اس کا ثبوت یہ ہے کہ لیفٹ ونگ سارا کمیونسٹ اور لیفٹ کی پارٹیز کو چھوڑ کر مسلم لیگ میں شامل ہو گیا۔

☆ یہ بڑا اہم سوال ہے کہ لیفٹ ونگ مسلم لیگ میں کیوں شامل ہوا؟

O اس پر کنور محمد اشرف کی ابھی ایک دو جلدوں میں کتاب آئی ہے۔ یہ وہ ڈاکومنٹ ہے جو انہوں نے پارٹی کے اندر اس کی مخالفت میں رکھا تھا کہ پارٹی فرقہ واریت کو ہوا دے گی، اور مسلم لیگ کی حمایت کر کے آپ پچھتائیں گے۔ یہی ہوا کہ پاکستان بننے سے پہلے (زور دیتے ہوئے) بننے سے بھی پہلے کمیونسٹ پارٹی نے اپنی حمایت ختم کر دی۔ نمبر 2 فیض کی جس نظم کا بہت حوالہ دیا جاتا ہے۔ یہ داغ داغ اجالا۔ یہ جولائی میں چھپی ہے، لاہور کے کسی رسالے میں۔ فیض صاحب نے، جب کمیونسٹ پارٹی نے حمایت ختم کی، اس کے بعد وہ نظم لکھی۔

ایک بات اور یاد رکھیے، ہمارے اکثر لوگ بھول جاتے ہیں۔ آپ نے کہا کہ تقسیم کے لئے پورے ہندوستان سے رائے کیوں نہیں لی گئی۔ ہندوستان اس وقت بھی ایک فیڈریشن تھا۔ فیڈریشن میں صوبے فیصلے کرتے ہیں، ریاستیں فیصلے کرتی ہیں۔ اصول یہ وضع کیا گیا کہ جس جس صوبے میں ہندوؤں کی اکثریت ہے وہ ہندوستان کے اندر رہیں گے۔ جس جس صوبے میں مسلمانوں کی اکثریت ہے وہ پاکستان کا حصہ ہوں گے۔ سکھ اگر کوئی اکثریتی صوبہ بنتے ہیں تو ان کو کانگریس نے پٹا لیا۔ جناح نے اور مسلم لیگ نے بھی کافی سبز باغ دکھائے، لیکن وہ اس وقت اتنے بھونترے ہوئے تھے، انہوں نے کہا کہ پتہ نہیں ہمیں انڈیا میں جا کے جنتیں مل جائیں گی، دودھ کی نہریں مل جائیں گی ادھر کے پنجاب میں۔ اس اصول کے تحت جو کانگریس، مسلم لیگ اور انگریز نے طے کیا تھا، پاکستان قائم ہوا تھا۔ یہ غلط قائم ہوا یا صحیح قائم ہوا۔ اس پر میں نے بات نہیں کی۔

☆ آپ نے کہا، انڈیا اس وقت بھی فیڈریشن تھا۔ اگر متحدہ پنجاب سے رائے لی جاتی تو کیا

وہ تقسیم کے حق میں فیصلہ کرتا؟ اسی طرح کیا سرحد نے پاکستان میں شامل ہونے کا فیصلہ کیا تھا؟

○ پنجاب کا میں بتاؤں، ابھی پنجابی میں ایک ناول چھپا ہے، بڑا اختلافی "Controvercial" ناول ہے۔ اس نے اس میں بڑا ایک غیر منطقی نقطہ نظر رکھا ہے۔ اس نے کہا کہ ہندوستان پاکستان کی تقسیم تو ٹھیک ہے، پنجاب کی تقسیم غلط ہے۔ میں نے کہا، یہ تو مسلم لیگی نقطہ نظر ہے۔ مسلم لیگ بالکل غیر منطقی مطالبہ کرتی تھی کہ پنجاب ایک رہنا چاہیے، بنگلا دیش ایک رہنا چاہیے۔ انڈیا اور پاکستان دو ملک بن جانے چاہئیں۔ حالانکہ آپ کے مطالبے کی دلیل آبادی کی بنیاد پر ہے۔ جب آبادی کی بنیاد پر کہتے ہیں کہ جہاں ہندو زیادہ ہیں وہ ہندوستان ہے جہاں مسلمان زیادہ ہیں وہ پاکستان ہے۔ جب یہ اصول طے کیا تو پھر تو ایک تحصیل بھی تقسیم ہوگی۔

☆ محمد علی جناح صاحب منطقی بات کرتے تھے؟

○ دیکھیں، پاکستان کے قیام کے حوالے سے جو خدمات ہیں قائداعظم محمد علی جناح کی، ان کا اظہار ان لفظوں میں کیا جاتا ہے کہ خون کا ایک قطرہ بہائے بغیر پاکستان حاصل کیا۔ وہ نہایت ذہین اور اعلیٰ درجے کے وکیل تھے۔ میں ایک ایسے درجن وکیلوں کے نام گنوا سکتا ہوں جنہوں نے قتل کے مجرموں کو چھڑوایا، اور معصوم لوگ پھانسی کی بھینٹ چڑھ گئے۔ جب ہم قائداعظم کو وکیل کہتے ہیں تو قائداعظم کی عزت میں اضافہ نہیں کر رہے ہوتے۔ ہم انہیں ایک ایسا انسان ثابت کرنے کی کوشش کر رہے ہیں جنہوں نے دلیلوں کے زور پر پاکستان حاصل کیا۔

☆ پاکستان کی تاریخ بھی آپ کے سامنے ہے۔ موجودہ حالات آپ کو کس طرح دکھائی دیتے ہیں؟

○ میں تو بہت مایوس ہوں۔ میں تو اس کا کوئی مستقبل نہیں دیکھتا۔

☆ آپ کے علم میں یہ بھی ہے کہ محمد علی جناح اور مسلم لیگ کا کہنا تھا کہ ہندوستان کی تقسیم سے مسلمانوں کو فائدہ ہوگا اور برصغیر کے لئے بھی یہ بہتر فیصلہ ہے؟

○ پہلے میں ایک کتاب کا ذکر کروں۔ میری ایک کتاب چھپی ہوئی ہے۔ Pakistan of

Jinnah: The Hidden Face میں نے 71ء پر اس کو ختم کر دیا۔ زیادہ 47 سے 58 تک لکھی ہے۔ بنیادی جو میں نے کام کیا ہے، ایوب خان کے جمہوریت پر حملوں کا ذکر کیا ہے اور 71ء کا ذکر کیا ہے۔ جناح کا پاکستان "Pakistan of Jinnah" میرے خیال میں 71ء میں ختم ہو گیا تھا۔ بھٹو نے بھی اس کو نیا پاکستان "New Pakistan" کہا۔ یہ ایک دوسرا پاکستان ہے، جس کو میں سمجھتا ہوں کہ یہ دو قومی نظریہ کی بنیاد پر نہیں ہے۔ اس لئے کہ اگر اسی پاکستان کا ایک ٹکڑا الگ ہو کر بنگلا دیش بن سکتا ہے، اگر دو قومی نظریہ ہوتا تو ہندو مسلمان تھا نا! پھر مسلمان مسلمان سے کیوں الگ ہوا؟ اس کا مطلب ہے، وہ نظریہ 71ء میں ناکارہ ہو گیا۔ 71ء میں میری رائے میں وہ ناکارہ اس لئے ہو گیا کہ دو قومی نظریہ کی بنیاد پر مسلمانوں نے پاکستان بنا لیا۔ 47ء میں آپ کا مطالبہ مان لیا گیا۔ آپ اکثریت کے ساتھ ایک ملک میں آ گئے تو پھر دو قومی نظریہ کہاں!

☆ پاکستان کے حالات، پاکستان کے مستقبل کا ذکر ہوا۔ دیوار برلن گرنے کی ایک مثال ہے۔ کیا برصغیر متحد ہو سکتا ہے؟

○ دنیا کا کوئی ملک (زور دیتے ہوئے) بشمول ہندوستان آپ (پاکستان) کو قبول کرنے کے لئے تیار نہیں ہے۔ کیونکہ وہ اپنے دروازے اس دہشت گرد "Terrorist" کمیونٹی کے لئے نہیں کھول سکتا جو پورے صوبہ سرحد میں یعنی کمزور ضلعوں میں تباہی پھیلائے۔ اس وقت ہم نے جس سطح پر معاملات کو پہنچا دیا ہے، چار پانچ سال پہلے یہ نہیں تھا۔ اب ہندوستان میں تو یہ بھی سننے میں آتا ہے کہ اگر ہمارے قائدین نے پاکستان کا مطالبہ تسلیم نہ کیا ہوتا تو اس وقت جو 18 کروڑ بنگالی، 16 کروڑ پاکستانی اور 18، 17 کروڑ ہندوستانی مسلمان ہیں، یہ سب مل کر کیا تباہی پھیلاتے۔

☆ آپ نہیں سمجھتے کہ دہشت گردی جس کا آپ ذکر کر رہے ہیں، اس رجحان کا ایک سبب ہندوستان کی تقسیم ہے؟

○ بجائے خود پاکستان نتیجہ ہے جداگانہ انتخابات کا، جو 1909ء میں مان لیا گیا اور تاریخ اس وقت کی انگریز قیادت سے یہ سوال پوچھ سکتی ہے کہ آپ یہ نفرت کا بیج کیوں بو رہے

ہیں؟ کیونکہ جب آپ کسی کو علیحدہ کرتے ہیں تو یہ نہ ختم ہونے والی "Endless" چیز ہوتی ہے۔

☆ کہا جاتا ہے کہ مسلم لیگ کی جو بنیاد رکھی گئی، اسے بنایا گیا، اور پھر جداگانہ انتخاب کا مطالبہ کرایا گیا۔ مسلم لیگ کی جو بعد کی موومنٹ ہے۔ آخر میں پاکستان بھی بنا۔ اس میں ایک طرح کا تسلسل ہے کہ انگریز کیا چاہ رہے تھے؟

O یہ تھیوری بڑی مقبول ہے۔ کچھ ڈاکومنٹ بھی لوگ لاتے ہیں۔ علی گڑھ کالج کا جو پرنسپل تھا، اس کے ڈاکومنٹ کا بھی ذکر کیا جاتا ہے۔ پھر ابھی حال ہی میں انڈیا سے کتاب آئی جس میں اقبال کا خط چھپا ہے۔ اقبال نے کہا کہ میرے 1930ء کے خطبہ کی جو تشریح کی جا رہی ہے، مسلمانوں کی ایک علیحدہ مملکت ہوگی۔ یہ میرا مطلب نہیں تھا۔ وہ بھی ہے۔ اس طرح کی بہت سی تھیوریز کام کر رہی ہیں۔ لیکن میں وہی کہتا ہوں کہ تاریخ کا عمل اس طرح سے نہیں ہوتا کہ آپ اس سے دوٹوک نتیجہ اخذ کر سکیں۔ تاریخ میں حتمی سچ صرف یونیورسل سچ ہے۔ مثال کے طور پر انڈیا ایک حقیقت تھی۔ 1947ء میں انڈیا اور پاکستان حقیقت بن گئے۔ 1971ء میں انڈیا، پاکستان اور بنگلا دیش حقیقت بن گئے۔ آج سارک (SAARC) ایک شکل اختیار کر رہا ہے، کل کوئی اور فیڈریشن یا کنفیڈریشن کی شکل نکل سکتی ہے۔ کوئی کہتا ہے کہ امریکی ایجنڈہ ہے کہ افغانستان کو بلوچستان اور سرحد دے دو اور باقی بنگال، کلکتہ تک اور ادھر راس کماری تک ایک ہو جائے۔ یہ تاریخی اور جغرافیائی تبدیلیاں ہوتی ہیں، جو انسانوں سے ماورا اور مقدس نہیں ہوتیں، اور ان میں ٹوٹ پھوٹ ہوتی رہتی ہے۔ مجھے یہ سمجھ نہیں آتی کہ پاکستان کو یا ہندوستان کو یا بنگلا دیش کو، اور ان سرحدوں کو اتنا مقدس کیوں بنا لیا جاتا ہے۔ یورپ نے ان چیزوں کو غیر اہم "Irrelevant" بنا دیا ہے۔

☆ احمد سلیم صاحب! ایک طرف تو یورپ میں یہ صورت ہے، دوسری طرف ہندوستان کی تقسیم ہوئی ہے۔ اس کا ہم نے دن منانا ہے۔ دن منانے کی تاریخ ہم نے مختلف کر لی ہے کہ ہندوؤں کے ساتھ نہیں منانا۔ یہ دو مختلف رویّے ہیں۔ آپ ان رویّوں کے بارے میں کیا کہتے ہیں؟

O اس کی سادہ سی وجہ ہوتی ہے۔ کمزور آدمی ظالم ہوتا ہے۔ کمزور آدمی حملہ آور ہوتا ہے۔ کمزور آدمی سازشی ہوتا ہے۔ جس کی بہت مضبوط جڑیں ہوں، اس کو سازش کی ضرورت نہیں۔ اس کو کسی پر ہاتھ اٹھانے کی ضرورت نہیں۔ ایک تو یہ بنیاد ہے۔ کمزور آدمی کا سب سے بڑا مسئلہ یہ ہے کہ وہ ایک خوف میں، ایک فوبیا میں مبتلا رہتا ہے۔ ہندوستان کھا جائے گا۔ جتنے پاکٹس ہیں۔۔۔! فلمسازوں کے اپنے پاکٹس ہیں، ان کی اپنی بدمعاشی جاری رہے۔ ہمارے جونیپ کے لیڈر پاکستان کے معاشی فیکٹر کی تشریح کرتے تھے۔ وہ کہتے تھے کہ پاکستان کا سرمایہ دار ہندو سرمائے دار کے سامنے دم نہیں مار سکتا تھا، اور اس کو لوٹ مار کی ایک اپنی جنت چاہیے تھے۔ استحصال "Exploitation" کی جنت چاہیے تھی۔ اس لئے وہ پاکستان کا حامی تھا۔ یعنی فیکٹر ایک ہی ہے کہ ہندو بنیئے سے مسلمان کو بچایا جائے۔ پہلی تشریح آپ عوام کا نام لے کر کرتے ہیں۔ دوسری تشریح میں آپ لٹیرے کی بات کرتے ہیں کہ جو مسلمان لٹیرا تھا وہ سوچتا تھا کہ ہندو لٹیرا ٹاٹا، برلا کے سامنے میری کیا حیثیت ہے؟ مجھے ایک چھوٹی سی جگہ مل جائے جہاں میں ٹاٹا، برلا والی پوزیشن لے سکوں، اور وہ انہوں نے لی۔ اصفہانی ہے یا جو بھی پچیس چھبیس خاندان ہیں۔ وڈیرے ہیں، سیٹھ ہیں، بیوروکریٹس ہیں، فوجی ہیں اور پیر ہیں۔ بس یہی آپ کی الائنس ہے، ملاّ، ملٹری، بیوروکریٹس۔ پاکستان کے بارے میں ایک اور بھی تھیوری ہے کہ یہ جاگیرداروں نے بنایا۔

آج میں آپ کو یہ بھی راز بتادوں کہ 71ء کیوں برپا ہوا۔ 71ء کے جب نتائج سامنے آ گئے۔ دولتانہ سمیت حتیٰ کہ پیپلز پارٹی کے بہت سے فیوڈل لارڈز نے شیخ مجیب کو یہ پیغامات بھیجے کہ ہم نے سنا ہے آپ پہلا بل ملک سے جاگیرداری کے خاتمے کا لائیں گے۔ اگر آپ اس کو دو چار سال کے لئے ملتوی کر دیں تو ہم بھٹو کو اتنا تنہا کر دیں گے کہ 20 سیٹیں بھی اس کے پاس نہیں رہیں گی۔ صوبہ بلوچستان آپ کے ساتھ ہوگا، صوبہ سرحد آپ کے ساتھ ہوگا۔ سندھ میں بہت سارے لوگ جو بھٹو سے خار کھاتے ہیں، وہ آپ کے ساتھ ہوں گے۔ پنجاب کے تو تمام وڈیرے بھٹو مخالف تھے۔ 71ء میں بھٹو کو پنجاب سے مڈل کلاس کی سیٹیں ملی تھیں۔ وڈیروں کی نہیں ملی تھیں۔ اس لئے یہ جو کہا جاتا

ہے پاکستان کو جاگیرداروں نے بنایا، یہ اتنا بڑا جھوٹ بھی نہیں ہے۔

☆ پاکستان بننے کے حوالے سے، پاکستان میں پچھتاوا شروع ہوا ہے، یا نہیں؟

O پہلی بات تو میں آپ کو کھل کر کہوں۔ تقسیم جب ہوتی ہے تو بہت خون بہتا ہے۔ تقسیم کو جب آپ ختم "Undo" کرنے کی بات کرتے ہیں تو اس سے زیادہ قتل و غارت گری ہو سکتی ہے۔ جیسے آپ نے دیوار برلن کا حوالہ دیا۔ وہ ایک مختلف صورت ہے۔ یہاں کی صورتحال بالکل مختلف ہے۔ اگر آپ سمجھتے ہیں کہ تقسیم کو ختم کر کے اس نفرت کا خاتمہ ہو سکتا ہے تو میں کہوں گا آپ پھر آدھا سچ بول رہے ہیں یا آدھا جھوٹ کا سہارہ لے رہے ہیں۔

☆ تقسیم پرامن طور پر ختم نہیں ہو سکتی؟

O مجھے آپ ایک بات سمجھائیں، آپ صرف اس تقسیم کے کیوں خلاف ہیں؟

☆ آپ پاکستان سے مایوس ہو چکے ہیں۔ اور آپ کی طرح اور بہت سے لوگ مایوس ہو چکے ہیں؟

O میں پاکستان کی کمیونسٹ پارٹی سے بھی مایوس ہوں، کمیونسٹ پارٹی کو ختم کر دیا جائے؟ میں پاکستان کی پروگریسو پالیٹکس سے مایوس ہوں۔ میں پاکستان کی ہسٹریوگرافی کے جھوٹ سے مایوس ہوں، لیکن کیا ڈاکٹر مبارک علی لکھنا چھوڑ دیں؟ مایوسی کا مطلب یہ ہے، آپ اس ذہنی سطح پر چلے گئے ہیں جب اندھیرے میں ہاتھ کو ہاتھ سجھائی نہیں دے رہا۔ لیکن کہیں ٹنل کے سرے پر روشنی کی گنجائش ہوتی ہے۔ مطلب یہ کہ مایوسی کی انتہا ہی مایوسی کے خاتمے کا آغاز ہوتی ہے۔

☆ رینڈ کارپوریشن سمیت بہت سے عالمی اداروں کے مطابق پاکستان ٹوٹ جائے گا۔ آپ کیا کہتے ہیں؟

O دو چیزیں اگر آپ کر دیں تو پاکستان کو کوئی نہیں توڑ سکتا اور پاکستان ہمیشہ قائم رہے گا۔ آپ دین کو سیاست سے الگ کر دیں۔ مثال کے طور پر پاکستان کے تمام شہری برابر ہیں۔ وہ ہندو ہیں، مسلمان ہیں، شیعہ ہیں، سنی ہیں، پنجابی ہیں، سندھی ہیں۔ جیسے ہیومن رائٹس کا چارٹر ہے، جیسے پاکستان کا آئین ہے اور اس کی دفعہ 25 ہے کہ تمام پاکستانی

برابر ہیں۔لیکن اگلی شق ہے کہ پاکستان کا سرکاری مذہب اسلام ہے۔ یہ دونوں متضاد کلازز ہیں۔ یہ تضاد ہے ہمارے آئین میں۔اب یا تو آپ ترمیم لائیں کہ اسلام یہاں کا سرکاری مذہب ہے۔ مسلمان فوقیت رکھتے ہیں اور باقی دوسرے درجے کے شہری ہیں۔ پھر تضاد ختم ہو جائے گا۔ یا پھر آپ دوسری ترمیم لائیں کہ پاکستان کے تمام شہری برابر ہیں۔ مسلمان، ہندو، سکھ، بہائی، پارسی سب کے برابر حقوق ہیں۔ پھر بھی تضاد ختم ہو جائے گا۔ دوسرا آپ جاگیرداری نظام کا خاتمہ کر دیں۔

☆ محمد علی جناح نے ہندوستان کی تقسیم سے پہلے امریکی صدر کو امداد کے لئے لیٹر لکھا تھا؟

O وہ ونکرٹ رامن انڈین مصنف ہے، اس کی کتاب ہے Roll of America in Pakistan اس میں ہے۔

☆ 15 اگست کو پاکستان کو آزادی ملی تھی، کیا تھا؟

O دو ڈومنین بننے کا اعلان ہوا تھا۔آپ وائسرائے کا اعلان پڑھیں۔

☆ آزادی نہیں تھی؟

O آزادی تو 55ء میں ملی ہے۔ 55ء تک ہم ڈومنین تھے۔ جب تک آپ آئین نہیں بناتے، آپ ڈومنین ہیں۔ ڈومنین میں اور سٹیٹ میں فرق ہوتا ہے کہ جو آپ کو آقا آزادی دیتے ہیں، آپ ایک خاص مدت تک ان کے ماتحت رہتے ہیں۔آپ کو شاید یہ لطیفہ لگے، لیکن یہ واقعہ ہے کہ خواجہ ناظم الدین کو غلام محمد نے برطرف کیا، اس نے ملکہ کو فریاد لکھی کہ آپ پورے برصغیر کی بادشاہ ہیں، ہم آپ کی ڈومنین ہیں اور آپ کی ڈومنین میں میرے ساتھ یہ زیادتی ہوئی ہے۔